

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Luciana Pereira Pimenta

“LIBERDADE E DIREITO: a tarefa da paz perpétua em Kant”

Belo Horizonte

2003

Luciana Pereira Pimenta

“LIBERDADE E DIREITO: a tarefa da paz perpétua em Kant”

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Dr. Leonardo Alves Vieira

Belo Horizonte

2003

100
P6441
2003

Pimenta, Luciana Pereira
Liberdade e direita [manuscrito] : a tarefa da paz perpétua em Kant / Luciana Pereira Pimenta. - 2003.
158 f.
Orientador: Leonardo Alves Vieira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Liberdade - Teses. 3. Moral - Teses. 4. Direito - Teses. 5. Paz - Teses. 6. Kant, Immanuel, 1724-1804.I. Vieira, Leonardo Alves, 1959- . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

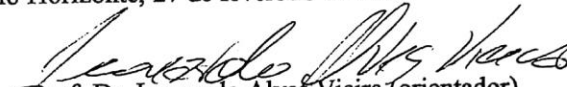
Ata da Defesa de Dissertação de
LUCIANA PEREIRA PIMENTA
Nº de Matrícula: 9983775


Aos vinte e sete (27) dias do mês de fevereiro de dois mil e três (2003), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 14/11/2002, para julgar, em exame final, a Dissertação "**LIBERDADE E DIREITO: A TAREFA DA PAZ PERPETUA EM KANT**", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Leonardo Alves Vieira, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a Mestranda LUCIANA PEREIRA PIMENTA, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da Mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:


- Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira (orientador)/UFMG..... 9,5
- Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin/UFMG..... 9,5
- Prof. Dr. Ricardo Terra/USP..... 9,5

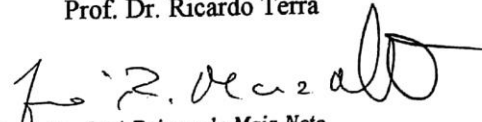
Pelas notas atribuídas a candidata foi considerada aprovada com a seguinte média: 9,5 (Nove e Meia e Cinco).

O resultado final foi comunicado publicamente a candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 27 de fevereiro de 2003.


Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira (orientador)


Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin


Prof. Dr. Ricardo Terra

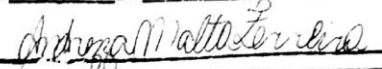

Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)
FAFICH / UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

FAFICH/UFMG Pós-Graduação em
Filosofia (Mestrado e Doutorado)

CONFERE COM O ORIGINAL

EM 08 DE 05 DE 2003



DEDICATÓRIA

Escrevo essas palavras numa segunda-feira de carnaval, após horas e horas sentada na frente da máquina que recepciona esse desabafo.

Há, na experiência dessa dissertação de Mestrado, cuja temática se associa ao pensamento de Kant, um filósofo da modernidade, um sofrimento já denunciado pelos gregos: a dificuldade de ser, ao mesmo tempo, um homem de ócio e de negócio.

Desde que conclui a graduação dos cursos de Filosofia e de Direito (talvez eu sofra de alguma síndrome da dualidade), assumi a tumultuada trilha da advocacia, marcada por prazos, clientes, audiências, reuniões...e, ao mesmo tempo, o rigoroso caminho do mestrado, exigido de pesquisa, estudo, determinação e, também, do cumprimento de um prazo (que não poderia se dilatar ao meu bel prazer).

Algumas vezes pensei em desistir. Sentia uma fraqueza e, paradoxalmente, um forte sentimento...de impotência...uma vontade de abandonar tudo.

Alguma coisa dentro de mim, entretanto, fazia com que eu prosseguisse...algo que atribuo ao modo como fui educada, por meus pais, para nunca desistir de algo que eu considerasse importante.

Ao meu pai, paciência corporificada, meu modelo de humildade, devo a perseverança nos momentos de queda.

À minha mãe, guerreira sem igual, meu modelo de luta, devo a força para cada uma das vezes que me levantei.

Mas eu não teria prosseguido se não fosse a eterna boa vontade do Leonardo, meu orientador, que teve para comigo a máxima complacência que alguém pode ter, respeitando os meus limites, as minhas dificuldades e até as minhas ausências.

A vocês, **Vera**, minha mãe, **Pedro**, meu pai e **Leonardo**, meu orientador, a quem permito-me chamar de amigos, verei, em qualquer tempo, a conclusão desse trabalho.

Aos demais, **familiares**, **amigos**, e ao **Caio**, agradeço a compreensão, nos momentos de ausência e o amor de sempre, tão motivadores.

Filosofês

*Qual filosofia?
Assisto aos projetos superpostos no tempo,
tencionados a preencher o vazio
da resposta às perguntas que atravessam a história:
O que é o ser?
O que pode ser conhecido?
Somos livres?
Foiçam-se cétricos, idealistas,
existencialistas, dogmáticos
críticos e pragmatistas.
Se perguntas sem respostas devam ser alteradas,
que fazer, então, com as interrogações
que persistirem ecoar?
O fácil nem sempre convence...
E não se trata de almejar
um simples conforto metafísico.
Prostrar diante do mundo é covardia.
É preciso ousar na resposta,
apesar da ironia do erro
e da angustiante certeza
desse estágio de limitações.*

PIMENTA, Luciana Pereira. **Aprendizagem no Espelho**. Poema Filosofês. Belo Horizonte: Ed. Armazém de Idéias, 2000.

RESUMO

"Liberdade e Direito: a tarefa da paz perpétua em Kant". Esta dissertação aborda, sob a luz da filosofia kantiana, o problema da liberdade e do Direito, a relação entre essas duas esferas, bem como o modo como elas se mostram determinantes no projeto kantiano para uma paz perpétua. A liberdade é tratada em sentido cosmológico, prático e jurídico, mostrando-se como idéia necessária à formulação do conceito de Direito. Esse, é tratado em suas dimensões interna, internacional e universal, a saber, o Direito Público, o Direito das Gentes e o Direito Cosmopolita, sem os quais não é possível uma paz perpétua. A paz é pensada, então, como tarefa para o Direito, sustentando, em última instância, o vínculo entre Moral e Direito, na medida em que a instauração do Direito e a Paz são concebidas, em sua origem, como deveres morais para o homem e a Humanidade.

Palavras-chave: Liberdade, Moralidade, Soberania, Direito e Paz.

ABSTRACT

“Freedom and Law: Peace duty in Kant’s everlasting peace.” this paper presents, under the perspective of the kantian philosophy, the disruption observed in Freedom and Law, the relationship between these two spheres, in addition to their determinant concepts, as shown in the kantian project concerning an everlasting peace. Freedom is observed in a cosmological, practical and juridical sense, establishing itself as a necessary idea to the general concept of Law. That is found in its internal, international and universal aspects, for instance, Public Law, People’s Law and Cosmopolitan Law. All those aspects are found to conceive an everlasting peace condition. Peace is thought then as a duty to Law, sustained, in the last instance, as the bond between Morality and Law as Peace and Law instauration is also conceived, in its origins, as moral duties to Mankind.

Key words: Freedom, Morality, Sovereignty, Law and Peace.

SUMÁRIO

FOLHA DE ROSTO	p. 2
FOLHA DE APROVAÇÃO	P. 4
DEDICATÓRIA	p. 5
EPÍGRAFE	p.6
RESUMO/ABSTRACT	p.7
SUMÁRIO	p.8
LISTA DE ABREVIATURA	p.9
INTRODUÇÃO	p.10
CAPÍTULO I – A LIBERDADE EM SENTIDO COSMOLÓGICO	p.22
I.1 – A liberdade na K.r.V.....	p.23
I.2 – A terceira antinomia da razão	p.34
I.2.1 – Tese da terceira antinomia.....	p. 35
I.2.2 – Antítese da terceira antinomia.....	p.36
I.2.3 – Solução da terceira antinomia.....	p. 38
CAPÍTULO II – A LIBERDADE EM SENTIDO PRÁTICO	p.43
II.1 – A liberdade em sentido prático postulada desde a K.r.V.....	p.44
II.2 – A liberdade prática na K.p.V e na G.M.S.....	p.47
II.2.1 – O Princípio Supremo da Moralidade.....	p.49
II.2.2 – A autonomia da Vontade.....	p.60

CAPÍTULO III – A LIBERDADE EM SENTIDO JURÍDICO	p.62
III.1 – A divisão da Metafísica dos Costumes.....	p.62
III.1.1 – Eticidade e Legalidade.....	p.63
III.1.2 – A Legislação Ética (Interna) e a Legislação Jurídica (Externa).....	p.64
III.2 – O conceito de direito e a liberdade jurídica.....	p.68
III.3 – Direito e Coerção.....	p.71
III.3.1 – A legislação jurídica e a coerção externa.....	p.73
III.4 – O Direito Equívoco.....	p.76
CAPÍTULO IV – A UNIVERSALIDADE HIPOTÉTICA E O CONTRATO ORIGINÁRIO KANTIANO	p.80
IV.1 – Universalidade nomotética – o projeto clássico de fundamentação do Direito.....	p.80
IV.2 – Universalidade hipotética – o projeto moderno de fundamentação do Direito.....	p.82
IV.3 – O pacto social – a resposta de Rousseau.....	p.84
IV.4 – O contrato originário – a resposta de Kant.....	p.87
IV.4.1 – Premissa I.....	p.91
IV.4.2 – Premissa II.....	p.97
IV.4.3 – Premissa III.....	p.101
CAPÍTULO V – OS ARTIGOS PRELIMINARES PARA A PAZ PERPÉTUA	p.107
V.1 – O primeiro artigo preliminar para a Paz Perpétua.....	p.111
V.2 – O segundo artigo preliminar para a Paz Perpétua.....	p.113
V.3 – O terceiro artigo preliminar para a Paz Perpétua.....	p.117
V.4 – O quarto artigo preliminar para a Paz Perpétua.....	p.120
V.5 – O quinto artigo preliminar para a Paz Perpétua.....	p.122
V.6 – O sexto artigo preliminar para a Paz Perpétua.....	p.123
CAPÍTULO VI – OS ARTIGOS DEFINITIVOS PARA A PAZ PERPÉTUA	p.126

VI.1 – Primeiro artigo definitivo para a Paz Perpétua.....	p.132
VI.2 – Segundo artigo definitivo para a Paz Perpétua.....	p.136
VI.3 – Terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua.....	p.142
VI.4 – Primeiro Suplemento da Garantia da Paz Perpétua.....	p.144
CONCLUSÃO.....	p.146
BIBLIOGRAFIA.....	p.154

LISTA DE ABREVIATURAS

G.M.S. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* - Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

K.r.V. *Kritik der reinen Vernunft* - Crítica da Razão Pura.

K.p.V. *Kritik der praktischen Vernunft* - Crítica da Razão Prática.

K.U. *Kritik der Urteilskraft* - Crítica do Juízo.

M.S. *Metaphysik der Sitten* - Metafísica dos Costumes.

Rechtsl. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* - Doutrina do Direito (1ª parte da **M.S.**).

Rx. *Erläuterungen e Reflexionen* - Explicações e Reflexões.

Tugendl. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* - Doutrina da Virtude (2ª parte da **M. S.**).

Theor. Prax. *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie Richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* - A respeito do ditado: talvez isso seja correto na teoria, mas não sirva para a prática.

Z. ew. Fried. *Zum ewigen Frieden* - À Paz Perpétua

Idee. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* - Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita.

INTRODUÇÃO

Um dos problemas constatáveis, hoje, em escritos acerca do direito está na abordagem setorializada dos diversos ramos do direito, como se todos eles não fizessem parte de uma grande totalidade, única realidade que, verdadeiramente, poderia receber o nome de direito. Tal problema está associado ao paradigma da especialização, cada dia mais reforçado em nós, contemporâneos de um mundo de conceitos frágeis, fundados em bases relativas.

Mas esse não é o único problema que lateja em discursos jurídicos. Um problema ainda mais sério é a dispensa da idéia de um fundamento para o direito, centrando-se toda a abordagem do direito no problema da lei, ou seja, em sua face estritamente normativa. Ora, a lei, sobretudo em países como o Brasil, onde há uma imensidão delas regulando a vida jurídica, às vezes de modo até contraditório, a maior parte desconhecida por seus destinatários, é o que há de menos essencial no direito.

A lei, com efeito, encarna (do ponto de vista valorativo e não no aspecto numérico) a face mínima do direito, que é a sua esfera normativa, a qual deve ser norteada pelas esferas axiológica e sociológica que o definem enquanto ordenação social para a realização da liberdade e da paz de todos.

Esse, pois, o *locus* nascedouro da presente dissertação: a necessária abordagem de um modelo que pretenda fundamentar o direito, ou seja, que sirva de base fundante e, pois, parâmetro, para uma construção legal que ordene a vida em comunidade ou avalie a ordenação existente.

E a discussão é pertinente ainda que o modelo abordado não satisfaça às exigências sociológicas de colocação do direito normativo, porque, mesmo assim, servirá como parâmetro para se dizer daquilo que a sociedade não aceita como fundamento para o direito.

A pretensão, pois, é abordar o que sustenta o direito, em sua proveniência, de modo a alertar para o fato de que, apenas calcado em sua origem, intrínseca à moralidade e racionalidade dos homens, o direito poderá realizar os fins a que visa, definidos, na presente dissertação como sendo a liberdade e a paz, desde o âmbito das relações pessoais, no interior de um Estado, passando pelo âmbito internacional até ecoar no âmbito cosmopolita.

Com efeito, o problema do fundamento é o problema da legitimidade, de modo que a pergunta pelo que fundamenta o direito é a pergunta pelo que lhe dá legitimidade, não apenas formal, legislativa, mas material, histórico-sociológica e ética. Isso porque, o problema da validade formal está posposto ao problema da validade material e ética, ou seja, ao reconhecimento da razão de ser do direito como algo que se põe a serviço da liberdade e da paz.

Há, portanto, três perguntas cujas respostas são perseguidas na presente dissertação, a saber:

O que é a liberdade?

O que é o direito?

O que é a paz?

O primeiro capítulo destina-se, pois, a abordar a liberdade em sua acepção determinante de todas as demais, qual seja, a liberdade em sentido cosmológico. Falamos em sentido cosmológico referindo-nos ao sentido transcendental da liberdade, na medida em que conceitos cosmológicos são, para Kant, idéias transcendentais. Logo, a liberdade em sentido cosmológico é uma **idéia transcendental da razão**.

Para entender o que significa isso, ou seja, o que significa dizer que a liberdade seja uma **idéia transcendental da razão**, apontamos, nesse capítulo primeiro, o entendimento kantiano do que seja a faculdade da razão, do que sejam idéias e do que significa dizer que algo seja transcendental.

A razão se mostra como uma das faculdades do conhecimento, a mais alta unidade do nosso pensamento, sendo, por isso, denominada faculdade dos princípios. As idéias, por seu turno, são justamente os conceitos dessa faculdade da razão, caracterizados pela libertação que a razão opera em relação ao entendimento. São tratados, portanto, como imanentes os princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e como transcendentos aqueles que transpõem essas fronteiras (**K.r.V.**, B 365/366, p.304 e B436, p.381). Mas Kant adverte que esses princípios transcendentos não se confundem com o uso transcendental das categorias do entendimento, já que esse uso seria um mero erro da faculdade de julgar, advindo de uma desatenção dessa faculdade quanto aos limites do terreno onde se pode dar o entendimento puro, já que por ‘transcendental’ Kant entende a possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento. (**K.r.V.**, B 80, p. 92). O terreno da razão é visto, então, como um terreno novo, que ultrapassa os limites do entendimento (**K.r.V.**, B 352, p. 296). Logo, a liberdade é, em sua acepção mais originária, um conceito da razão que se caracteriza por transcender a possibilidade da experiência. E é essa possibilidade de transcender a experiência, ou seja, de não ter apenas um uso empírico, que revela a capacidade de sintetizar os fenômenos no mundo empírico.

Há, todavia, uma dificuldade de conciliação de uma idéia da razão com os fenômenos, já que as idéias estão para além da experiência e os fenômenos, no interior desta. Esse, entretanto, é um problema necessário para a razão, segundo Kant, porque quando um condicionado é dado, tal como ocorre na experiência, as condições de sua existência já estão pressupostas. Logo, a razão se pergunta pela origem desse condicionado, ou seja, pela série ascendente (que antecede) das condições.

Essa pergunta traz para o cenário da abordagem do primeiro capítulo a referência ao tempo e ao espaço, já que o tempo é, para Kant, a série e condição formal de todas as séries e

que o espaço pressupõe sempre outro espaço como condição do seu limite. Sempre que a razão está diante de uma série, diz Kant, ela procura o incondicionado.

Há duas maneiras, segundo Kant, de buscar esse incondicionado: a primeira, consistindo numa série total, segundo a qual todos os membros estão subordinados à série, de modo que não haja um começo ou qualquer limite. É o que Kant denomina de série *a priori*. A segunda, diz Kant, consiste apenas em uma parte da série, a que todos os membros estão subordinados, mas na qual há um começo da série. No que tange às causas, é a esse começo que Kant denomina liberdade, ou espontaneidade absoluta. Ou seja, a liberdade é a causalidade incondicionada da causa nos fenômenos.

Essa afirmação, entretanto, se mostra como um conflito para a razão, donde decorre que, compondo esse mesmo campo de abordagem, o primeiro capítulo trata, ainda, das antinomias da razão, mais especificamente da terceira antinomia da razão. A terceira antinomia mostra como verdadeiras duas teses distintas e contrapostas, por isso denominadas tese e antítese, segundo as quais, 1) a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo, havendo, pois que se pressupor uma causalidade pela liberdade para explicar o início da série e 2) não há liberdade alguma, já que tudo no mundo acontece segundo leis da natureza, ou seja, em relações de causa e efeito.

Sair desse problema é, pois, o grande desafio para razão que, para tanto, tem que lidar com a convivência dessas duas causalidades, segundo a natureza e segundo a liberdade. A possibilidade de convivência dessas duas causalidades está, portanto, na admissão, pela razão, de dois mundos: o mundo fenomenal e o mundo noumenal ou o mundo da necessidade e o mundo da liberdade. Aqui se abre a possibilidade de o homem agir livremente num mundo onde os efeitos de suas ações se põem como moralmente necessários. Aí está a porta para o conceito de liberdade moral, ou prática, que passamos a tratar no segundo capítulo.

Continuando a responder à pergunta “**o que é a liberdade?**”, o segundo capítulo da presente dissertação aborda, então, a liberdade em sentido prático-moral. Nesse capítulo, procuraremos demonstrar que exatamente por ser o homem um sujeito pertencente a dois mundos é que o mesmo pode fazer-se livre frente à sensibilidade. É o que Kant denomina de liberdade do arbítrio *sensitivum liberum*.

Verifica-se, nesse segundo capítulo, que a razão, a mesma razão que se mostrava interessada em compreender o problema da causalidade, interessa-se por um uso prático das suas idéias. Esse uso prático é o que Kant denomina de uso regulador. Logo, em se tomando como referência a idéia da liberdade, como idéia transcendental da razão, apenas conceituada pela razão, em seu âmbito teórico, quer se verificar, agora, qual o uso prático pode ser feito dessa idéia, ou seja, como ela pode funcionar como reguladora das ações do homem, ou ainda, como pode ser dada realidade ao conceito transcendental de liberdade.

Procuraremos demonstrar, pois, de início, que a liberdade prática somente é possível porque decorrente da liberdade transcendental. Isso porque, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natural, cada acontecimento seria determinado por outro, no tempo, segundo leis necessárias. Logo, todas as ações dos homens seriam conseqüências de fenômenos e nunca livres, de modo que a supressão da liberdade transcendental anularia toda a liberdade prática.

A liberdade prática pressupõe que tudo o que acontece, relacionado com as ações dos homens poderia, não obstante, não acontecer, de modo que a causa das ações dos homens não é necessária, mas somente os seus efeitos. Nesse sentido compreende-se a argumentação kantiana de que seja possível ultrapassar as impressões exercidas pela faculdade de desejar e acessar as leis, ditadas pela razão. Essas leis são imperativos, leis da liberdade, também chamadas leis práticas (já que “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”, **K.r.V.**, B 828, p. 636), as quais exprimem o que deve acontecer em contraposição às leis naturais, que

tratam do que acontece. Nesse caso, esses imperativos práticos não levam em conta qualquer motivação empírica.

Logo, um uso prático da razão, também denominado uso moral, contém princípios da possibilidade da experiência, ou seja, das ações que poderiam, de conformidade com os princípios morais, serem implementadas na história dos homens. Kant pergunta-se, então, pela possibilidade de unificar as possíveis ações morais no mundo, enunciando, a partir de então, o seu conceito de mundo moral e de imperativo moral, o imperativo categórico, visto como princípio supremo da moralidade.

Enunciaremos, portanto, nesse segundo capítulo, o que Kant entende por imperativo categórico, demonstrando que o mesmo é a lei universal da liberdade dada ao homem pela razão. Ele é chamado de categórico justamente porque a lei moral é incondicionada, ou seja, a vontade racional sujeita-se ao mesmo, o que se mostra como obrigação, por dever.

Dizer, então, que uma vontade racional sujeita-se ao imperativo categórico é, portanto, o mesmo que dizer a vontade é autônoma (já que ela não é determinada por nenhum fator externo mas, tão somente, por uma lei incondicionada da razão). Logo, a autonomia da vontade revela-se como o único princípio da moralidade.

Mostramos, entretanto, que a enunciação desse princípio pode ser feita em três fórmulas, a da autonomia, a do fim em si e a do reino dos fins. Cada uma dessas fórmulas, a que nós denominamos “desdobramentos” da formulação única do imperativo categórico, sintetiza, em instância, o dever universal de agir livremente, enquanto ser racional, o que implica em fazer de cada homem um fim em si e de todos, reunidos, membros de um reino dos fins possível.

Destacaremos esse tríptico desdobramento, ao longo do texto, porque pretendemos demonstrar que cada um deles está associado à realização (enquanto idéia, e não como fato)

do contrato originário (que se mostrará como a versão jurídica do imperativo categórico) nos âmbitos do Direito Público, do Direito das Gentes e do Direito Cosmopolita.

Ainda respondendo à pergunta “**o que é a liberdade?**” e já adentrando na resposta à pergunta “**o que é o direito?**”, avançamos para um terceiro capítulo, o qual tem por meta tratar a liberdade em sentido jurídico. O terceiro capítulo mostra-se, portanto, como uma seqüência dependente do conceito prático de liberdade (assim como este se mostrou dependente do conceito cosmológico ou transcendental de liberdade). Essa vinculação se mostra na medida em que o conceito de direito decorre do conceito da liberdade na relação externa dos homens entre si.

Para entender o que seja a liberdade em sentido jurídico, partiremos, portanto, das mais diversas distinções que polarizam, de um lado, a ética (para a qual vale a liberdade em sentido prático-moral) e, de outro, o direito (em busca do que se possa entender por liberdade jurídica).

Defendemos o argumento de que tanto a ética quanto o direito, enquanto âmbitos de regulação da conduta do homem (aquela interna e esta externa) fundam-se no Imperativo categórico, ou seja, no princípio supremo da moralidade, já que, em que pese o direito trabalhar com a ação externa, ele é o viabilizador da realização da liberdade em sentido externo. Logo, entendemos que a relação do direito com a moralidade é uma relação de fundação, na medida em que ele se põe em uma sociedade a serviço da realização da liberdade de todos.

Mas mostramos, em termos kantianos, que a legislação ética é diferente da jurídica, na medida em que aquela, além de fazer de uma ação um dever, tem por móbil esse dever, ao passo que esta, apenas faz de uma ação um dever, sem se importar com o móbil da ação. Assim, distinguem-se eticidade e legalidade, legislação ética e legislação jurídica, sendo as

primeiras, a nosso ver, vinculadas à ética e, pois, à liberdade moral e as segundas, ao direito ou à liberdade jurídica.

Trataremos, ainda no capítulo terceiro, da relação entre direito e coerção, mostrando a legitimidade desta para o direito, segundo a compreensão kantiana. Aliás, o que se vê é que a faculdade de coacionar é elemento definidor do direito, na medida em que se mostra como negação daquilo que nega o direito, a saber, a infração/crime, o que faz com que ela seja, enquanto negação da negação, uma afirmação do próprio direito.

Abordaremos, por fim, os dois direitos equívocos, segundo Kant, a saber, a equidade, que determina a suavização do rigor da lei e o direito de necessidade, que isentaria a aplicação da coerção, ambos sob pena de se cometer uma injustiça.

Centralizando nossa atenção na pergunta “**o que é o direito?**”, passaremos, no quarto capítulo, a tratar a idéia do contrato originário como fundamento moderno-kantiano para o que seja o direito. Nessa empreitada, fazemos, num primeiro momento, para ilustrar a guinada do pensamento moderno em relação a essa fundamentação para o direito, uma rápida menção ao modo como a tradição clássica fundamentava o direito, valendo-se de um modelo de universalidade nomotética.

Por universalidade nomotética entendia-se a fundamentação da lei da cidade (o *nomos*) na lei da natureza (a *physis*), ou seja, a organização da cidade deveria espelhar a ordenação da natureza, organização essa que marcava um processo racional de *mimesis* (cópia), pelos homens, dos processos naturais.

Com o advento da modernidade, entretanto, mostraremos que esse modelo é deixado de lado e que os jusnaturalistas modernos passam a se preocupar com um modelo que sustente e dê legitimidade e aceitação ao próprio direito e ao Estado, pensados como garantidores dos direitos existentes em um hipotético estado de natureza. Ou seja, parte-se da construção

hipotética de como seria um estado que não fosse o estado sócio-legal, o que esse estado sócio-legal teria, por dever, de conservar e o que ele teria de banir.

Mostraremos, nesse capítulo quarto, a resposta jusnaturalista de Rousseau, fundada na idéia do contrato social para compará-la com a resposta kantiana, fundada na idéia do contrato originário, já que, segundo Kant, a hipotética passagem não seria de um estado individual para um estado social, mas de um estado sem leis para um estado legal.

Correlacionamos, aqui, a idéia do contrato originário, que institui a vida regulada ou sociedade civil, à idéia do imperativo categórico, já que, como demonstraremos, Kant entende que passar de um estado sem leis para um estado legal seja uma obrigação para a razão, já que essa obrigação (dependência) brota da própria vontade legisladora. Logo, a formação de um estado jurídico mostra-se como um dever moral, de modo a ser esse o vínculo entre o direito e a moralidade, devendo ser a legislação jurídica promulgada sob o sustentáculo de uma vontade autônoma.

Defendemos, pois, que a formação de um estado jurídico dá-se através de uma promulgação universal de leis que se legitima pela idéia do contrato originário e que ganha corpo através de uma constituição, definidora do Estado. E, esse contrato é uma exigência da razão e, ainda, a justificativa para a formação do Estado ou a renúncia à liberdade natural só se legitima com a instituição da liberdade jurídica ou civil.

Assim é que entendemos como a pergunta **“o que é o direito?”** Só poderia ser respondida com a resposta anterior à pergunta **“o que é a liberdade?”**, razão pela qual consagramos, nessa dissertação, o papel do direito a serviço da liberdade. Em outros termos, visualizamos uma precedência ontológica da liberdade em relação ao próprio ser do direito, que só se justifica e só pode ser aceito se estiver a serviço da liberdade.

Transitando da resposta à pergunta “**o que é o direito?**” para a nossa pretensão de resposta à pergunta “**o que é a paz?**” adentramos, finalmente, nos capítulos vinculados à obra **Z. ew. Fried.**, que se refere ao projeto kantiano para uma paz perpétua.

No quinto capítulo, destinado a abordar os artigos preliminares para a paz perpétua, estará em questão saber qual é o **fundamento** dos artigos preliminares e, ainda, **a que** esses artigos antecedem ou preparam. Pretendemos argumentar que os artigos preliminares antecedem a um estado definitivo de paz e, como tal, marcam a existência, ainda, de um estado de natureza, agora não mais entre indivíduos em um mesmo território, mas entre Estados. Assim, desde o capítulo quinto, a paz se mostra como dever moral a ser implementado pelos homens, o que, entretanto, demanda o cumprimento (ou abstenção de conteúdo) dos artigos preliminares. Apontamos, pois, para a relação dos artigos preliminares com o estado de natureza, assim como fazemos a relação dos artigos definitivos com um estado de direito internacional, até que, concretizado este, seja possível vislumbrar um direito cosmopolita e uma paz universal.

Trataremos, pois, os seis artigos preliminares, mostrando como todos eles são proibições, em relação a ocorrências no cenário internacional, ou seja, a norma de todos os artigos preliminares diz de alguma coisa que não se pode admitir na relação entre os Estados, se se quer sair do estado de natureza internacional.

Assim, não fazer tratados de paz com reservas, não adquirir outros Estados, mediante herança, troca, compra ou doação, não manter exércitos permanentes, não emitir dívidas públicas em relação a assuntos de política exterior, não interferir no governo de outro Estado e, por fim, em caso de guerra, não adotar medidas tais que inviabilizem, por completo, uma paz futura, são todas medidas que devem ser concretizadas, sob a pretensão de saída de um estado de natureza internacional rumo a um verdadeiro estado jurídico internacional.

Entendemos que todas essas medidas estão relacionadas ao exercício do imperativo categórico, juridicamente pensado como contrato originário, em seu desdobramento enquanto fim em si, ou seja, todos os Estados, além de serem autônomos, internamente, ou seja, soberanos, devem ser vistos como fim em si, em relação aos demais Estados, ou seja, devem ser pensados como soberanos também em uma relação externa – soberania externa.

O capítulo quinto mostrará, pois, que da mesma forma como se tem que fazer a passagem de um estado sem leis para um estado legal, quando se institui o Direito Público em um Estado, há que se fazer a passagem de um estado pautado na guerra para um estado de direito internacional, o que institui o Direito das Gentes.

O sexto e último capítulo da presente dissertação, centrado na resposta à pergunta “**o que é a paz?**”, aborda os artigos definitivos para uma possível paz perpétua. Este capítulo, seguindo o percurso argumentativo do próprio Kant, quer demonstrar que apenas a ausência de guerra, possivelmente conquistada com a implementação dos artigos preliminares, ainda não é suficiente para a realização de um verdadeiro estado de paz perpétua.

Ou seja, além de sair do estado de natureza internacional, superado mediante a implantação de um Direito Internacional (Direito das Gentes) e um federalismo de Estados livres, há que se instaurar, ainda, um Direito Cosmopolita, que estabeleça a relação entre indivíduos e Estados e indivíduos entre si, não mais como cidadãos de um Estado em específico, mas como, agora, como cidadãos do mundo.

Mostraremos, nesse capítulo, como a grande meta kantiana é a realização, no plano jurídico, da face jurídica do imperativo categórico pensada como construtora de um reino dos fins.

Uma vez abandonado o estado de natureza internacional, e para se pensar como possível um Direito Cosmopolita, será necessária a implementação, por todos os Estados, dos seguintes artigos definitivos: a constituição de cada estado deve ser republicana, já que é a

única que, além da pureza de sua origem, ou seja, de ter surgido da fonte mesma do conceito de direito, é a única que visa à paz que, ao lado da liberdade, é desde sempre o seu fundamento; o direito das gentes deve fundar-se numa federação de estados livres, ou seja, não há que se falar na formação de um *mega* Estado, onde algum Estado se apodere ou submeta os demais, mas numa federação de estados livres; o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal, ou seja, todos homens, independentemente do local onde nasceram, deverão ser tratados como cidadãos do mundo, em condições iguais, devendo, pois, serem recebidos em qualquer lugar da terra.

Cada um desses artigos definitivos reafirma, pois, cada uma das faces do imperativo categórico, a saber, a da autonomia da vontade (republicanismo dos Estados como definição do Direito Público interno a cada país), a do fim em si (federação de Estados livres, como expressão de um Direito das Gentes) e reino dos fins (hospitalidade universal, como marca das relações entre cidadãos do mundo).

Pretendemos, pois, em todo esse percurso que marca a presente dissertação, demonstrar que a liberdade jurídica, proveniente do conceito de liberdade prática, o qual deriva, por seu turno, da idéia transcendental da liberdade, é fundamentada pela idéia do contrato originário, o qual regula a instituição do Direito Público, do Direito das Gentes e do Direito cosmopolita, sob os quais se pode pensar uma possível paz entre os homens.

PRIMEIRO CAPÍTULO

I - A LIBERDADE EM SENTIDO COSMOLÓGICO

O presente capítulo tem por objetivo pontuar a face originária da liberdade, que é transcendental e, como tal, consiste em uma idéia da razão, ou seja, a liberdade enquanto idéia transcendental. Uma abordagem da liberdade nesse âmbito é, ainda teórica, tendo seu propósito, entretanto, no fato de a liberdade em sentido prático advir da idéia transcendental de liberdade.

Falar em sentido cosmológico da liberdade é, exatamente, referir ao sentido transcendental da liberdade, já que conceitos cosmológicos, para Kant, são idéias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta da síntese dos fenômenos.

Mister, portanto, dizer o que sejam “totalidade”, “absoluta”, “síntese”, “fenômenos”, no pensamento de Kant, razão pela qual se inicia a abordagem do presente capítulo com o percurso da **K.r.V.**, que vai desde a distinção entre as faculdades do conhecimento até a solução da terceira antinomia da razão.

O objetivo final é mostrar que a terceira antinomia, a qual surge da não limitação da nossa razão ao uso dos princípios do entendimento sobre os objetos da experiência, aponta para a possibilidade de conciliação da causalidade pela liberdade com a lei universal da necessidade da natureza. Essa conciliação se torna possível a partir do pensamento de dois mundos: o mundo da necessidade e o mundo da liberdade (ou da contingência).

É aí que nasce o conceito prático de liberdade, razão pela qual esse primeiro capítulo, acerca da liberdade em sentido cosmológico-transcendental, é um caminho necessário para se chegar àqueloutro conceito, qual seja, o da liberdade em sentido prático.

I. 1 – A liberdade na K.r.V.

Na **K.r.V.** Kant estabelece a distinção entre as três faculdades do conhecimento, quais sejam, a **sensibilidade** (Estética Transcendental), o **entendimento** (Analítica Transcendental) e a **razão** (Dialética Transcendental), afirmando que todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, segue para o entendimento e termina na razão (**K.r.V.**, B 355, p. 298).

A sensibilidade refere-se à capacidade de receber representações (receptividade) graças à maneira como somos afetados pelos objetos (**K.r.V.**, B 34, p. 61). Através dela, são-nos dados (apresentados diretamente) objetos e só ela nos fornece intuições. Trata-se, pois, de um modo **imediate** de conhecimento. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos.

O entendimento reporta-se, portanto, aos conceitos, não sendo intuitivo, como a sensibilidade, mas discursivo. Os conceitos fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. Diversamente da sensibilidade, entretanto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas sempre a qualquer outra representação (quer seja uma intuição ou mesmo já conceito). Trata-se, pois, de um modo **mediate** de conhecimento (**K.r.V.**, B 93, p. 102). É chamada por Kant de **faculdade das regras**, em decorrência do procedimento de unificação dos fenômenos mediante regras.

Sobre a relação entre essas duas faculdades, Kant esclarece que nenhuma destas tem primazia sobre a outra, já que intuições e conceitos constituem os elementos de todo o nosso conhecimento. Pelas condições de nossa natureza, diz Kant, a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Assim, sem a sensibilidade, nenhum objeto seria dado, ao passo que sem o entendimento, nenhum objeto

seria pensado. Essa a origem da famosa frase kantiana: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (**K.r.V.**, B 76, p. 89). Essas duas capacidades ou faculdades não podem permutar suas funções, ou seja, o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela reunião dessas duas faculdades se obtém o conhecimento.

Por fim, a razão abstrai todo o conteúdo do conhecimento, elevando-nos à mais alta unidade do pensamento. É a **faculdade dos princípios**, já que opera as unificações das regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão somente ao entendimento, para conferir aos diversos conhecimentos dessa faculdade uma unidade *a priori*. Com efeito, o entendimento não pode, segundo Kant, proporcionar-nos conhecimentos sintéticos somente mediante conceitos, e só a esses conhecimentos se dá o nome de princípios (**K.r.V.**, B 356 a 359, p. 299 a 300).

São, portanto, respectivamente, o produto da operação de cada uma dessas faculdades do conhecimento: **a intuição** (sensibilidade), **o conceito** (entendimento) e **a idéia** (razão).

As intuições, explica Kant, são empíricas, quando se relacionam com o objeto por meio da sensação, sendo que o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*; e são puras (no sentido transcendental) quando não se encontra na representação nada que pertença à sensação, ou seja, quando puderem ser encontradas absolutamente *a priori* no espírito.

Os conceitos fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, sendo que o uso feito pelo entendimento dos mesmos conduz à formulação de juízos. Como, para Kant, o juízo é a unificação do múltiplo, os conceitos básicos referem-se às várias maneiras como a

multiplicidade pode ser unificada. Esse é o cerne da analítica dos conceitos da K.r.V segundo a qual todos os atos do entendimento são juízos e o entendimento é a faculdade de julgar¹.

Quanto às idéias, Kant procede à sua enunciação comentando o procedimento platônico de observação do quanto a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o “soletrar de um simples fenômeno pela unidade sintética para os poder ler como experiência e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras” (K.r.V., B 371, p. 309). Ou seja, há na enunciação kantiana da ‘idéia’ uma ratificação da observação platônica de que o mundo sensível (composto de fenômenos) nos dá uma compreensão limitada do real, a qual só se elucida com o acesso ao mundo inteligível (noumenal).

Platão, reconhece Kant, alojava suas idéias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem, pois, “quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra” (K.r.V., B 372, p. 310). Percebe-se, portanto, como elemento comum às filosofias de

¹ As funções da unidade do juízo podem ser divididas em quatro conjuntos, cada um dos quais contém três elementos, os quais, coletivamente, formam a tábua dos juízos (K. r. V., B 96, p. 104):

1) *Quantidade de Juízos*

Universais
Particulares
Singulares

2) *Qualidade de Juízos*

Afirmativos
Negativos
Infinitos

3) *Relações de Juízos*

Catagóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4) *Modalidade de Juízos*

Problemáticos
Assertóricos
Apodícticos

Platão e Kant, a busca por critérios, sobretudo morais, que transcendam a variabilidade do tempo e do espaço, na medida em que esses critérios servem de fundamento para projetos práticos².

Kant reconhece, entretanto, que não é só no domínio moral que a razão humana mostra verdadeira causalidade, mas na consideração da própria natureza que, desde Platão, dava provas nítidas de sua origem a partir das idéias. “Uma planta, um animal, a ordenação regular da estrutura do mundo (presumivelmente também toda a ordem da natureza) mostram, claramente, que apenas são possíveis segundo idéias” (**K.r.V.**, B 375, p. 311). A diferença está em que, relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às leis morais, “a experiência é (infelizmente!) a madre da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo que *se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito” (**K.r.V.**, B 375, p. 312).

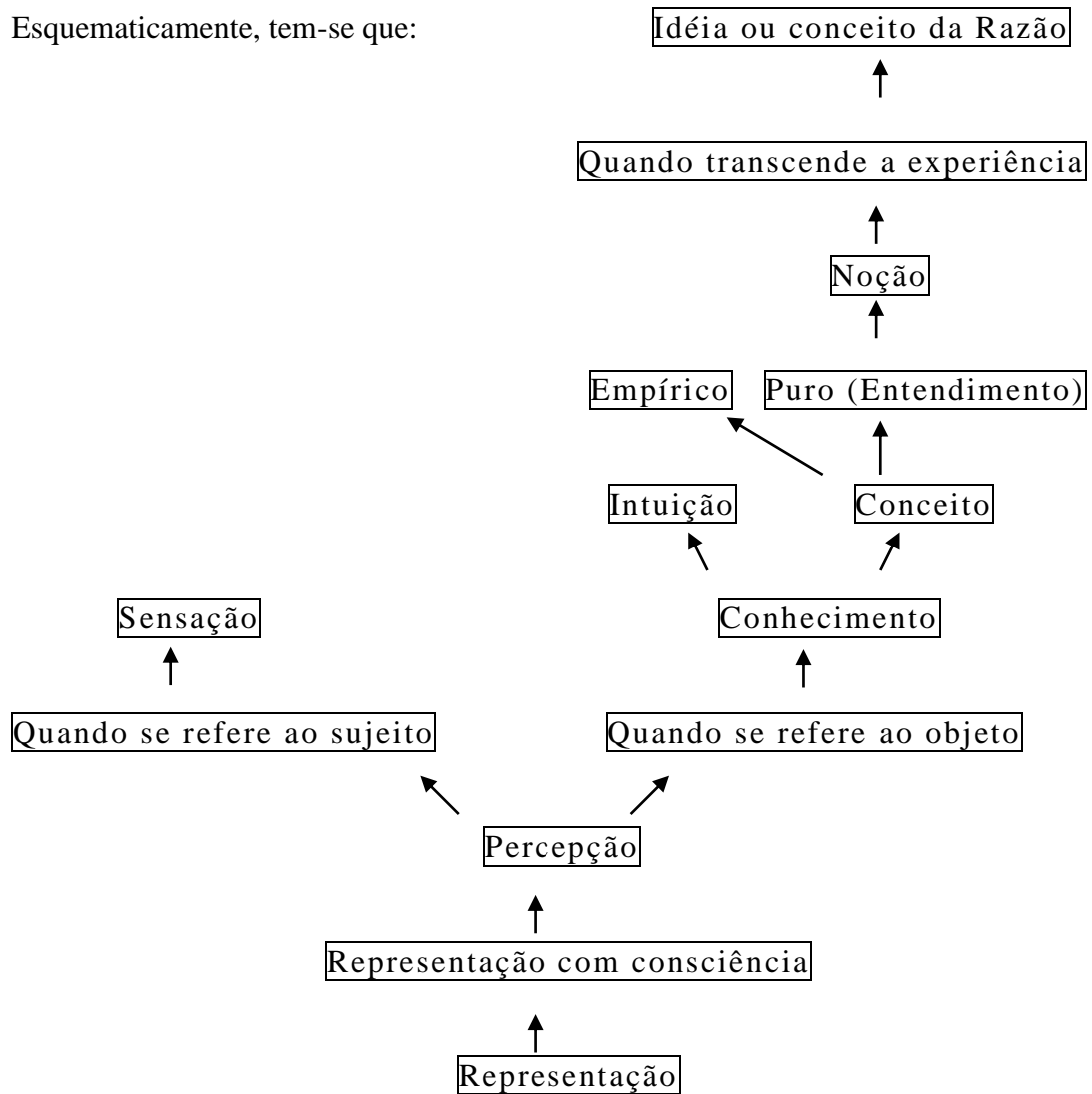
Assim, Kant pede que se reconheça a palavra idéia no seu significado primitivo (realidades objetivas unificadoras do real), para que doravante não se confunda com as outras palavras pelas quais é hábito designar toda a espécie de representações. Apresenta, nesse contexto, a seguinte escala para as representações:

O termo genérico é a representação em geral (repraesentatio). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (perceptio). Uma percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (sensatio); uma percepção objetiva é conhecimento (cognitio). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (intuitus vel conceptus). Aquela refere-se imediatamente ao objeto e é singular; Este, mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade),

² Interessante, nesse contexto, observar o aval kantiano ao projeto platônico de uma república perfeita, reconhecida como um exemplo para as constituições políticas terrenas. Kant comenta, combatendo Brucker que considera ridícula a posição de Platão: “Mas, seria preferível investigarmos mais este pensamento e colocá-lo a nova luz, graças a novo esforço (naquilo em que este homem eminente nos deixa sem ajuda) que rejeitá-lo por inútil com o mísero e pernicioso pretexto de inviabilidade. Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir de fundamento não só para todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuidadas as idéias autênticas em matéria de legislação” (**K.r.V.**, B 373/374, p. 310/311).

*chama-se noção (notio). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a ideia ou conceito da razão. Quem uma vez se habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar a ideia à representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento)*³.

Esquemáticamente, tem-se que:



Idéias são, portanto, conceitos da razão, ou seja, um conceito extraído de uma noção, a qual provém do entendimento, mas que transcende a possibilidade da experiência.

Segundo Kant, dá-se o nome de imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro da experiência possível e de transcendentem àqueles que transpõem essas

³ **K.r.V.**, B 377, p. 313. Essa citação foi alterada, se comparada com a tradução utilizada na presente dissertação, eis que esta não conferia com o original.

fronteiras. Mas, atente-se para a distinção kantiana, já que *transcendental e transcendente* não são idênticos. Os princípios do entendimento puro deverão ter apenas um uso empírico e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da experiência. Mas, um princípio que suprima estes limites ou até que nos imponha a sua ultrapassagem denomina-se transcendente.

As idéias são, portanto, conceitos da faculdade da razão, caracterizados pela libertação que a razão opera em relação ao entendimento. São tratados, portanto, como imanentes os princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e como transcendentos aqueles que transpõem essas fronteiras (**K.r.V.**, B 365/366, p.304 e B436, p.381). Mas Kant adverte que esses princípios transcendentos não se confundem com o uso transcendental das categorias do entendimento, já que esse uso seria um mero erro da faculdade de julgar, advindo de uma desatenção dessa faculdade quanto aos limites do terreno onde se pode dar o entendimento puro, já que por ‘transcendental’ Kant entende a possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento. (**K.r.V.**, B 80, p. 92). O terreno da razão é visto, então, como um terreno novo, que ultrapassa os limites do entendimento (**K.r.V.**, B 352, p. 296). E é essa possibilidade de transcender a experiência, ou seja, de não ter apenas um uso empírico, que revela a capacidade de sintetizar os fenômenos no mundo empírico.

Feitas essas considerações, pode-se afirmar que são conceitos cosmológicos⁴, para Kant, todas as idéias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta da síntese dos fenômenos.

⁴ A ‘cosmologia’ é um dos três ramos da “Metafísica especial” que, ao lado da ontologia faz parte do sistema de metafísica desenvolvido por Christian Wolf (1719). Enquanto a ontologia considerava o ser em geral, os ramos da metafísica especial quais sejam, a teologia, a psicologia e a cosmologia, consideraram, respectivamente, o ser de Deus, o ser da alma e o ser do mundo. Esse sistema metafísico de Wolf formava a “razão pura” criticada por Kant, o qual substituiu a ontologia pela analítica transcendental e a metafísica especial pela dialética transcendental. Assim, na revisão crítica da metafísica especial, a alma ou idéia do sujeito absoluto, o mundo ou idéia da série completa de condições e Deus ou idéia de um complexo do que é possível revelam-se dialéticas, e suas ciências estão repletas de inferências dialéticas: o paralogismo, para a psicologia; a antinomia, para a cosmologia e as idéias transcendentos para a teologia. (vide Cayglill, ‘cosmologia’, p. 79).

Essa classificação sucede, segundo Kant, em parte, devido à totalidade incondicionada sobre a qual se funda o conceito de universo, que não é senão uma idéia; e, em parte, porque se refere à síntese empírica dos fenômenos. Assim, de conformidade com o pensamento de Kant, a totalidade absoluta da síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral dará origem a um ideal da razão pura, diferente do conceito cosmológico, embora em relação com ele (**K.r.V.**, B 435, p. 380).

É nesse campo conceitual que Kant tratará as antinomias da razão, as quais evidenciam os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional). Essa evidenciação, segundo Kant, não tem por objetivo considerar válida essa cosmologia e dela se apropriar, mas, antes pelo contrário, como já indica a expressão do conflito da razão (antinomia), visa a revelar na sua falsa aparência como uma idéia não se pode conciliar com os fenômenos (**K.r.V.**, B 435, p. 380).

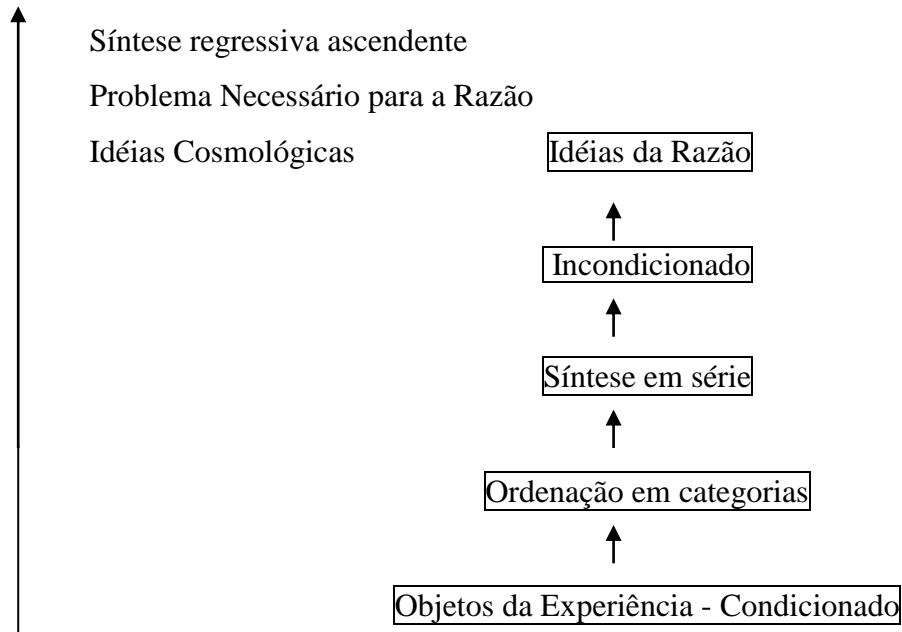
Para enumerar as idéias cosmológicas, temos, segundo Kant, que atentar para o fato de que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento na medida em que a razão não produz conceito algum, apenas o liberta do entendimento, ou seja, das limitações inevitáveis da experiência possível, tentando alargá-los para além das experiências empíricas, embora com relação a essas. Essa libertação é, segundo Kant, uma exigência da razão sob a orientação do seguinte princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (**K.r.V.**, B 436, p. 381).

Segundo Kant, pois, as idéias transcendentais não são mais que as categorias⁵ alargadas até ao incondicionado, devendo, também elas, caberem numa tábua ordenada. Mas,

⁵ As categorias são as formas de acordo com as quais os objetos da experiência são estruturados e ordenados. Em *Categorias*, um dos seis tratados do *Organon*, Aristóteles propôs uma lista de dez categorias: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e afecção. Desde o período clássico essa

alerta Kant, nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e mesmo uma série de condições subordinadas (diversamente das coordenadas) umas às outras tendo em vista um condicionado.

Veja-se a representação gráfica:



Esse é um problema necessário para a razão, segundo Kant, pelo fato de que, quando um condicionado é dado, as condições de sua existência já estão pressupostas e devem ser consideradas dadas com ele (relação de subordinação). Por isso a razão se volta para a série

relação foi criticada por conter repetições. À época de Kant, essas categorias eram taxadas de arbitrárias e fundadas na imaginação de um homem (Aristóteles). Para retirar as categorias do descrédito Kant teve, pois, que mostrar que as categorias contribuam para a formação do juízo. O ato de julgar se tornou, portanto, a fonte de onde derivam os conceitos básicos que formam a gramática do pensamento. (CAYGLILL, 'categorias', p. 53) Daí é que surgem as relações do juízo com a síntese, descritas por Kant como categorias, ou seja, conceitos que conferem unidade à síntese pura, fornecendo condições para a objetividade em geral. (**K.r.V.**, B 106, p.110):

1) *Categorias da Quantidade*

Unidade
Pluralidade
Totalidade

2) *Categorias de Qualidade*

Realidade
Negação
Limitação

3) *Categorias de Relação*

Inerência e subsistência
Causalidade e dependência
Comunidade

4) *Categorias da Modalidade*

Possibilidade – Impossibilidade
Existência – Não-existência
Necessidade – Contingência.

ascendente das condições de um dado condicionado e não para a série descendente. Em outros termos, não é um problema necessário para a razão se a série cessa ou não (cadeia descendente), mas a origem da série (cadeia ascendente), ou seja, “de onde” ela provém⁶.

Assim, Kant denomina *regressiva* a síntese de uma série que diz respeito às condições, ou seja, “a que parte da condição mais próxima do fenômeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas” e *progressiva* à síntese que “pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas” (**K.r.V.**, B 438, p. 382). A primeira processa-se em “*in antecedentia*” e a segunda “*in consequentia*”. Dessa classificação, decorre a conclusão de que as idéias cosmológicas ocupam-se da totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia* e não *in consequentia*. Essa última hipótese caracteriza, segundo Kant, um problema arbitrário e aquela, um problema necessário.

Para a disposição da tábua das idéias (que não são mais que as categorias alargadas ao incondicionado), temos que partir, segundo Kant, dos dois “*quanta*” originários de toda a nossa intuição, quais sejam, o tempo e o espaço. O tempo é, para Kant, uma série e a condição formal de todas as séries. Assim, segundo Kant, não se pode considerar o tempo presente a não ser como condicionado em relação ao tempo passado, mas nunca como condição dele, porque este momento só surge pelo tempo decorrido, ou melhor, pelo decurso do tempo precedente (**K.r.V.**, B 440, p. 383). A relação quanto às partes do tempo é, portanto, de subordinação.

Antecedente

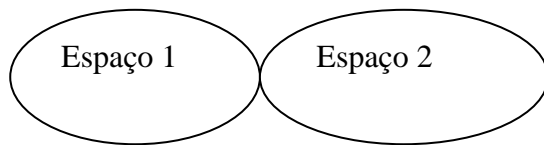


Tempo (Série - Relação de subordinação)

⁶ O exemplo dado por Kant diz respeito à compreensão do tempo presente, na medida em que se concebe necessariamente como dado um tempo totalmente decorrido até o momento presente (passado), embora não determinável por nós. Mas, no que se refere ao tempo a vir (futuro), não sendo condição necessária para alcançar o presente, para a compreensão deste último é inteiramente indiferente tratar o tempo futuro desta ou daquela maneira, ou seja, fazê-lo cessar num determinado momento ou prolongá-lo até ao infinito (**K.r.V.**, B 438, p. 382).

Conseqüente

Já as partes do espaço não são subordinadas umas às outras, mas coordenadas entre si, não sendo uma condição de possibilidade da outra. Segundo Kant, só a síntese das diversas partes, pela qual apreendemos o espaço, é sucessiva. Assim, uma parte do espaço é sempre limitada por outra, na medida em que pressupõe outro espaço como condição do seu limite.



Espaço
(Limite - Relação de
Coordenação)

Desse modo, segundo Kant, tanto podemos por uma questão sobre a totalidade absoluta do fenômeno no espaço, como sobre essa totalidade do fenômeno no tempo decorrido. Essa idéia de totalidade absoluta se referirá unicamente à exposição dos fenômenos, ou seja, consideram-se dados os fenômenos e a razão exige a integridade absoluta das condições de sua possibilidade, na medida em que estas condições constituem uma série e, portanto, exigem uma síntese absoluta.

A razão procura, segundo Kant, o incondicionado nesta síntese serial, regressivamente continuada ou, de outro modo, a integridade na série das premissas que, reunidas, não pressupõem quaisquer outras. Este incondicionado está contido na totalidade absoluta da série, segundo Kant, quando a representamos na imaginação (**K.r.V.**, B. 444, p.386). De modo que essa síntese absolutamente acabada é, por sua vez, apenas uma idéia, porque não se pode saber, pelo menos antecipadamente, se tal síntese é possível nos fenômenos. Ou seja, é ainda um problema saber se esta integridade é ou não possível na sensível. Mas a idéia desta integridade reside na razão, independentemente da possibilidade ou impossibilidade da sua realização empírica.

Assim, deixando em aberto a questão de saber **se** e **como** essa totalidade pode ser realizada empiricamente, a razão procede a partir da idéia da totalidade, preocupada com o incondicionado da série.

Esse incondicionado pode, conforme Kant, ser concebido de duas maneiras: 1) consistindo na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, de modo a que a totalidade seja absolutamente incondicionada; 2) consistindo em apenas uma parte da série a que o restante dos membros estão subordinados, não se encontrando, ela própria, submetida a nenhuma outra condição. No primeiro caso, a série é *a priori*, sem limites, sem começo, isto é, infinita. No segundo caso, há um começo da série a qual recebe as seguintes denominações:

- *início do mundo* , em relação ao tempo decorrido;
- *limite do mundo*, em relação ao espaço limitado;
- *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites;
- *espontaneidade absoluta (liberdade)*, em relação às causas;
- *necessidade natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis.

Aí se originam, segundo Kant, os termos *mundo* e *natureza*. O primeiro significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese. Esse mundo se chamará *natureza* quando for considerado como um todo dinâmico, atendendo, não à agregação no espaço ou no tempo para se realizar, mas à unidade na existência dos fenômenos. Nesse caso, a condição do que acontece chama-se *causa*; a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se *liberdade* e, a causalidade condicionada recebe o nome de *causa natural*. O condicionado designa-se por *contingente* e o incondicionado por *necessário*. À necessidade incondicionada dos fenômenos designa-se *necessidade natural* (K.r.V., B 448, p. 388).

Estão, pois, dados os pressupostos conceituais para a antitética da razão pura. Denomina-se tética o conjunto de teorias dogmáticas. Por antitética Kant entende não afirmações dogmáticas contrárias às formuladas nessas teorias, mas o conflito de conhecimentos dogmáticos em aparência, sem que se possa atribuir a um mais do que ao outro o direito especial de aprovação ou reconhecimento de verdade (**K.r.V.**, B 449, p. 388/389). A antitética não se ocupa, portanto, de asserções unilaterais às quais se queira impingir o atributo de verdade, mas de conhecimentos da razão considerados em conflito entre si e em suas causas. A antitética transcendental é, pois, uma investigação sobre as antinomias da razão pura, suas causas e seu resultado.

Essas antinomias surgem, segundo Kant, quando não nos limitamos a aplicar a nossa razão no uso dos princípios do entendimento aos objetos da experiência, mas ousamos alargar esses princípios para além dos limites da experiência. Surgem, então, teses que não têm que ser confirmadas na experiência, as quais contêm a afirmação de argumentos igualmente válidos e necessários. Essas teses, portanto, não podem se ocupar de questões arbitrárias, mas de problemas necessários para a razão.

São problemas necessários para a razão, segundo Kant: 1) a origem temporal e a delimitação espacial do mundo; 2) a constituição da substância no mundo; 3) a causalidade da qual derivam os fenômenos e 4) a existência de um ser absolutamente necessário no mundo ou fora dele, que seja causa do mundo. Para cada um desses problemas há duas enunciações possíveis, as quais são denominadas ‘tese’ e ‘antítese’, podendo essas enunciações serem ambas verdadeiras (3ª e 4ª antinomias) ou ambas falsas (1ª e 2ª antinomias). Ao presente texto importa a compreensão do 3º problema para a razão, ou seja, a 3ª antinomia da razão.

I.2 – A terceira antinomia da razão

I.2.1 - Tese da terceira antinomia

A tese desta antinomia é a seguinte:

A causalidade segundo leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.⁷

Para fazer a prova dessa tese, Kant parte da **suposição** de que não há outra casualidade além daquela conforme as leis da natureza. Se assim for, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior, ao qual sucede, segundo uma regra. Esse estágio anterior, por seu turno, tem que ser algo que tenha acontecido. Acontecer significa surgir no tempo, sem ter sido sempre. Porque, se tivesse sido sempre, não teria começado a ser. Portanto, a causalidade da causa pela qual qualquer coisa acontece é qualquer coisa acontecida que, por sua vez, pressupõe, segundo as leis da natureza, um estado anterior e sua causalidade, sucessiva e regressivamente.

Assim, se tudo acontece segundo as leis da natureza, um começo é sempre subalterno do começo imediatamente anterior, nunca havendo um primeiro começo, ou seja, não havendo integridade da série no que diz respeito às causas. Ora, a lei da natureza consiste em nada acontecer sem uma causa suficiente. Logo, a suposição de que **toda** causalidade só é possível mediante leis da natureza, contradiz a si mesma, na sua universalidade ilimitada.

Essa tese afirma, pois, a necessidade de se admitir uma causalidade pela qual alguma coisa possa acontecer sem que tenha que depender de uma causa determinada ulteriormente, segundo leis necessárias. Até porque, haveria uma debilidade explicativa na exigência de que toda a causalidade natural se remetesse a uma causalidade antecedente, se não houvesse uma causalidade incausada (espontaneidade) que gerasse a primeira causalidade dessa série.

⁷ **K.r.V.**, B. 472, p.406.

É preciso admitir, portanto, uma espontaneidade absoluta das causas que dê início de si a uma série de fenômenos que se desenrola segundo leis da natureza. A essa espontaneidade absoluta Kant denomina **liberdade transcendental**. A liberdade transcendental é, portanto, segundo Kant, uma causa incausada, ou seja, espontânea, a qual deve ser pensada como causa de outros fenômenos sem que tenha sido previamente causada por qualquer causa antecedente⁸.

Não se trata de pensar um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo (pertinente para pensar o início do mundo), mas sim quanto à causalidade. Trata-se, portanto, da possibilidade de, no curso do mundo, se começar, espontaneamente, séries diversas e atribuir às substâncias dessas séries, uma faculdade de agir pela liberdade. Essa será uma ação livre⁹.

Assim, ainda que uma tal ação esteja presa, do ponto de vista do tempo, a uma série preexistente, não o estará, do ponto de vista da causalidade. Ou seja, ainda que esse ato suceda certas ações naturais, ele não *derivará* dessas ações, do ponto de vista da sua causalidade.

I.2.2 - Antítese da terceira antinomia

A antítese desta antinomia afirma:

*Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.*¹⁰

⁸ Nas observações quanto à tese da terceira antinomia, Kant deixa claro que a idéia transcendental da liberdade está longe de formar todo o conteúdo psicológico desse conceito que é, em grande parte, empírico. Ela apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação. (**K.r.V.**, B 476, p. 408). Está dada aí, pois, a chave fundante do desdobramento conceitual da liberdade, desde o seu aspecto cosmológico até a liberdade prática.

⁹ O exemplo de Kant, no texto, é o da possibilidade de ele iniciar uma nova série, quanto à causalidade, quando ele se levanta livremente da cadeira, sem a influência de qualquer causa natural (embora essa ação, quanto ao tempo, seja apenas a continuação de uma série precedente).

¹⁰ **K.r.V.**, B. 473, p.407.

Para fazer a prova dessa antítese, Kant parte da **suposição** de que há uma liberdade no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, de modo absoluto, um estado e, portanto, também uma série de conseqüências dele decorrentes. Se assim ocorresse, não apenas se iniciaria uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série, ou seja, a causalidade. Desse modo, nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa ação ocorrida.

Ocorre que todo começo de uma ação pressupõe um estado da causa, ainda não atuante, e um primeiro começo dinâmico da ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva. Assim, a liberdade transcendental é contrária à lei da causalidade. Logo, um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, é um vazio ser da razão.

Isso decorre de que só a natureza nos pode dar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo. Se, por um lado, a liberdade significa independência em relação às leis da natureza, sendo, portanto, libertação da coação, ela é, por outro, uma libertação do fio condutor de todas as regras. Assim, não se pode dizer que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza porque se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, mas tão somente natureza.

Essa antítese afirma, portanto, a impossibilidade da liberdade transcendental como uma espécie particular de causalidade dos eventos do mundo. Isso porque, ao dar início a uma série, estar-se-ia fazendo o mesmo, também, com relação à própria espontaneidade que produzirá esta série. Não haveria, pois, qualquer espontaneidade absoluta, ou seja, não haveria a própria liberdade.

I. 2.3 - Solução da terceira antinomia

Segundo Kant, a filosofia transcendental tem a particularidade de nenhuma questão relativa a um objeto dado à razão ser insolúvel para essa mesma razão humana, de modo que nenhum pretexto de dificuldade do problema pode desligar-nos da obrigação de lhe darmos uma resposta.

Dar uma resposta, ou seja, falar de solução, não significa, do ponto de vista de uma antinomia, atribuir caráter de verdade ou falsidade à tese ou à antítese, de modo a excluir uma ou outra. Isso porque, conforme já se disse, antinomias são problemas da razão, os quais podem ser enunciados de duas maneiras distintas, ambas verdadeiras (3ª e 4ª antinomias) ou ambas falsas (1ª e 2ª antinomias).

Na filosofia transcendental, porém, só para as questões cosmológicas se pode legitimamente exigir uma resposta satisfatória com respeito à natureza do objeto. Isso porque esse objeto tem que ser dado empiricamente, de modo que a interrogação acerca dele refere-se apenas à sua conformidade com a idéia cosmológica correlata. Com efeito, só as idéias cosmológicas têm a particularidade de poderem supor, como dados, os seus objetos e a síntese empírica que exige o conceito desses objetos. O problema que daí resulta deverá conter a totalidade absoluta, que já não é empírica, eis que não pode ser dada em nenhuma experiência (**K.r.V.**, B 508, p. 430).

No que tange à antinomia quanto à causalidade, tem-se que é possível conceber duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* e a causalidade segundo a *liberdade*.

A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro, segundo uma regra. Com efeito, se a causalidade dos fenômenos

repousa em condições de tempo, se o estado precedente sempre tivesse sido não teria produzido um efeito que se mostra a primeira vez no tempo. Logo, a causalidade da causa do que acontece ou começa também *começou*, tendo, portanto, necessidade de uma causa.

A segunda, ou seja, a liberdade em sentido cosmológico, é a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a uma outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, nesse sentido, uma idéia transcendental pura que nada contém extraído da experiência e cujo objeto não pode ser dado na experiência, já que é uma lei geral da possibilidade da própria experiência (a de que tudo o que acontece deve ter uma causa e, pois, a causalidade da causa também deva ter uma causa). Assim, a razão cria a idéia de uma espontaneidade absoluta que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa a tivesse precedido para a determinar a agir, segundo a lei do encadeamento causal regressivo. O notável, entretanto, é que sobre esta idéia transcendental da liberdade fundamenta-se o conceito prático de liberdade e que é esta idéia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que rodeiam o problema da sua possibilidade (**K.r.V.**, B 562, p. 463).

A resposta da razão a essa antinomia está, segundo Kant, na conciliação da causalidade pela liberdade com a lei universal da necessidade da natureza. Essa conciliação se torna possível a partir do pensamento de dois mundos: o mundo da natureza, de um lado, e o mundo do espírito, de outro ou, se se preferir, o mundo da necessidade e o mundo da liberdade (ou da contingência) ou, ainda, mundo fenomenal e mundo noumenal.

Kant esclarece:

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: como inteligível, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelo seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível.¹¹

¹¹ **K.r.V.**, B 566, p. 466.

Assim, torna-se possível dizer de um conceito empírico na causalidade de um ser e, ao mesmo tempo, de um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar num só e mesmo efeito.

É, portanto, possível vislumbrar um caráter não disjuntivo para a proposição ‘algo acontece **ou** segundo a natureza **ou** a partir da liberdade’. Isso porque é possível dizer de uma causalidade inteligível para o caso dela se referir a uma coisa em si mesma, segundo sua ação, e de uma causalidade sensível, segundo os seus efeitos.

Essa maneira dupla de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos, segundo Kant, não é problemática quanto ao conceito que se tem que formar sobre os fenômenos e quanto à possibilidade de experiências. Ou seja, é possível o estabelecimento de uma harmonia entre a idéia de uma causalidade através da liberdade e a lei universal da necessidade natural.

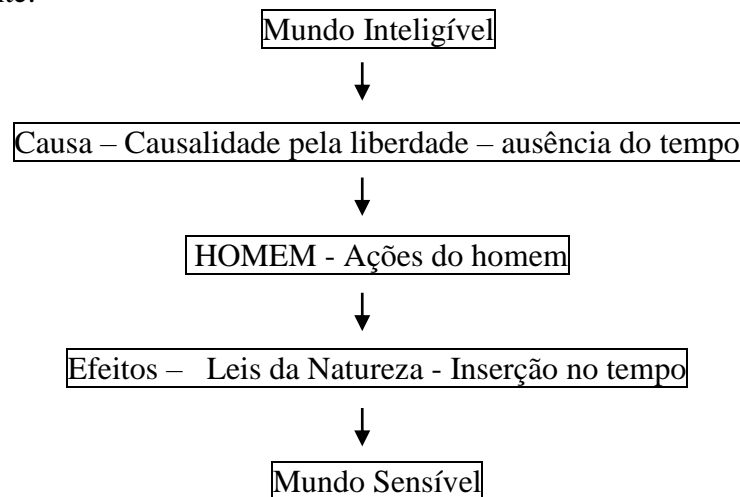
O que acontece, portanto, é o encontro, num sujeito do mundo dos sentidos, de um caráter empírico e um inteligível. Pelo primeiro, suas ações, enquanto fenômenos, se interligam com os demais fenômenos da natureza e podem ser deduzidos destes enquanto estes são suas condições. Ao passo que, pelo segundo, o próprio sujeito é causa de suas ações enquanto fenômenos. Um sujeito puramente inteligível (como é o caso previsto na quarta antinomia) não seria um fenômeno por não estar subordinado a condições de sensibilidade e não se submeteria às condições temporais, já que estas são condições apenas para fenômenos. O homem, portanto, é um sujeito noumênico-fenomênico.

É verdade, Kant salienta, que não se pode conhecer imediatamente esse caráter inteligível, pois nada se pode perceber a não ser na medida em que aparece, devendo, entretanto, ser ele pensado em adequação ao caráter empírico.

Conforme o seu caráter empírico, o homem não é mais que parte do mundo dos sentidos e suas ações têm que ser explicáveis pelas leis da natureza. Segundo seu caráter inteligível, entretanto, apesar de ser fenômeno, sua causalidade afasta-se da sensibilidade e da determinação dos fenômenos. Nada nela (causalidade) ocorre que esteja vinculado ao tempo.

Assim, pode-se dizer que as ações de um sujeito sensível, entendidas enquanto espontâneas, não têm sua causa no mundo sensível, mas no mundo inteligível, ao passo que os efeitos dessas ações se dão no mundo sensível, determinados por condições empíricas no tempo. Ou seja, a causalidade dessas ações é uma causalidade pela liberdade, uma espontaneidade. Os efeitos dessas ações, entretanto, se sentirão no mundo dos sentidos. Tais efeitos sempre estarão predeterminados por condições empíricas sendo uma continuação da série das causas da natureza.

Simbolicamente:



É nesse sentido que a terceira antinomia pode ser considerada a chave para uma possível resposta à pergunta kantiana sobre o que seja o homem. O homem é, no pensamento de Kant, um cidadão de dois mundos, ou seja, um elo na cadeia dos fins da natureza, mas com

capacidade de propor fins em geral, independentemente da natureza e da determinação de seus fins.¹²

¹² **K.U.**, p.126 e 127.

SEGUNDO CAPÍTULO

II - A LIBERDADE EM SENTIDO PRÁTICO

Este segundo capítulo visa a abordar a liberdade em sentido prático, mostrando-a derivada da liberdade em sentido transcendental. Para tanto, num primeiro momento, procuraremos mostrar como a liberdade prática estava postulada por Kant desde a **K.r.V.**, já que é em função de o homem pertencer a dois mundos, sensível e inteligível, que o mesmo pode fazer-se livre frente à sensibilidade. Ou seja, a liberdade em sentido prático é a liberdade do arbítrio *sensitivum liberum*.

Verificaremos, no presente capítulo, que a razão, por uma tendência da natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a intentar um uso puro e que esta tendência não está fundada num interesse especulativo, mas num uso prático. Assim, a liberdade da vontade, um dos objetos de interesse da razão, em seu uso puro, interessa não do ponto de vista do saber, mas do ponto de vista prático, ou seja, em um uso regulador.

Nesse contexto surge a abordagem da lei moral que também será objeto de análise no presente capítulo, quando se passa à abordagem da liberdade na **K.p.V** e da **G.M.S**. Verifica-se, então, que há uma lei, diversa do natural, que opera em nós a conscientização da razão prática. Essa lei é, segundo Kant, a lei moral. Para saber o conteúdo dessa lei, veremos, bastaria que cada um perguntasse a si próprio: “Posso querer que a minha máxima (o princípio subjetivo do meu querer) se converta em lei universal?” Se a resposta for positiva, diz Kant, nossas ações serão morais.

Este capítulo mostrará, portanto, em que sentido uma ação é moral, quem é (são) o (s) sujeito (s) dessa ação, de que forma ele (s) participa (m) de uma comunidade de homens livres.

II. 1 - A liberdade em sentido prático postulada desde a K.r.V.

Dois são os momentos, na **K.r.V.**, nos quais Kant aborda a liberdade em sentido prático. O primeiro deles está na parte destinada à “solução das idéias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas” (**K.r.V.**, B 560, p. 462) e o segundo, já no final do escrito, quando faz referência ao “fim último do uso da nossa razão” (**K.r.V.**, B 826, p. 634).

Naquele primeiro momento, Kant afirma que a **K.r.V.** apenas conceitua a idéia transcendental da liberdade, sem demonstrar sua realidade e possibilidade, o que se dá no âmbito prático, estabelecendo, desde já, o conceito prático de liberdade, qual seja:

A liberdade, no sentido prático, é independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade¹³.

Face a essa conceituação e ao fato de seu elemento central estar alojado na independência do arbítrio, é pertinente ao âmbito prático da liberdade (e não mais ao sentido transcendental, objeto do capítulo anterior), a distinção entre *arbitrium brutum* e *arbitrium liberum*. O primeiro, qualificado como um arbítrio simplesmente animal, é o determinado por impulsos sensíveis, isto é, patologicamente. O segundo, qualificado como livre arbítrio, é o determinado independentemente dos impulsos sensíveis, logo, por motivos que apenas podem ser determinados pela razão. Desse modo, em que pese o arbítrio humano ser *sensitivum* (sensível), porque o homem é um ser pertencente, em parte, ao mundo sensível, não o é *brutum*. Ele é um arbítrio *sensitivum liberum*, já que o homem possui a capacidade de determinar-se por si, não estando exclusivamente sujeito à coação dos impulsos sensíveis – já

¹³ **K.r.V.**, B 562, p. 463.

que participa, também, do mundo inteligível. Kant afirma, em seguida, que tudo o que se encontra relacionado com esse segundo arbítrio, qual seja, *sensitivum liberum*, denomina-se **prático** (**K.r.V.**, B 562, p. 463 e B 830, p. 637).

Assim, explica Kant, a liberdade prática só é possível porque decorrente da liberdade transcendental. Se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias. Logo, os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessariamente todas as ações como suas conseqüências naturais. Desse modo, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. (**K.r.V.**, B 563, p. 464).

A liberdade prática pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, *poderia*, não obstante, acontecer e, portanto, a sua causa no fenômeno não era tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas. Segundo Kant, a razão, por uma tendência da natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a intentar um uso puro, indo aos limites extremos de todo conhecimento.

A pergunta posta por Kant, nesse contexto, gira em torno de saber se esta tendência está fundada num interesse especulativo ou, antes, num uso prático. Respondendo a essa pergunta, Kant nos diz que o propósito final a que visa, em última análise, a especulação da razão, no seu uso transcendental, diz respeito a três objetos: a) a liberdade da vontade; b) a imortalidade da alma; c) a existência de Deus. E que, relativamente a esses três objetos (dentre os quais apenas o primeiro interessa à nossa investigação), é mínimo o interesse simplesmente especulativo da razão, no sentido de que as proposições formuladas em torno desses três objetos não são necessárias ao *saber*. (**K.r.V.**, B 827, p.635).

Não sendo a liberdade da vontade necessária ao **saber**, do ponto de vista do entendimento, sendo, contudo, recomendada pela razão, conclui Kant que a sua importância deverá dizer respeito propriamente à ordem *prática*.

Prático, repita-se, é “tudo aquilo que é possível pela liberdade”. Nesse contexto, esclarece Kant, “se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas”, tal como ocorre na doutrina da prudência (**K.r.V.**, B 829, p. 636). Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado **aprioristicamente** pela razão, e que comandam, não de modo empírico, mas, absoluto, são produtos da razão pura. Assim são as leis morais que, portanto, pertencem apenas ao uso prático da razão.

Com efeito, explica Kant, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos que determina a vontade humana. Possuímos, segundo Kant, o poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade de desejar, através da razão, que determina leis. Essas leis são imperativos, ou seja, leis objetivas da liberdade, também chamadas de leis práticas, as quais exprimem **o que deve acontecer**, em contraposição às leis naturais, que apenas tratam **do que acontece**. (**K.r.V.**, B 831, p. 638).

Segundo Kant, nós conhecemos, por experiência, a liberdade prática como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência da razão, relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, por isso, mantém-se como um problema para a razão.

Nesse contexto, Kant admite que há, realmente, leis morais puras, que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer, sem ter em conta a motivação empírica da felicidade, ou seja, leis que determinam o uso da liberdade de um ser racional em geral, comandando, de maneira absoluta (em oposição ao modo hipotético pressuposto em fins empíricos).

Assim, a razão pura contém, em seu uso prático, ou seja, em seu uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na história do homem (**K.r.V.**, B 836, p. 641). O fato de essas ações serem livres, ou seja, causadas por uma causalidade livre, e não natural, é que determina a realidade objetiva dos princípios da razão pura. Ou seja, é o uso prático da razão que lhe dá realidade.

Deve haver, segundo Kant, uma unidade sistemática das ações morais do homem no mundo, a saber, uma unidade moral. Daí decorre o conceito kantiano de mundo moral:

Chamo mundo moral, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como pode sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como deve sê-lo, segundo as leis necessárias da moralidade). O mundo é assim pensado apenas como um mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana)¹⁴.

Vê-se, portanto, que esse mundo é apenas **pensado** de modo a ser apenas uma idéia, embora prática, que, segundo Kant, pode e deve ter influência no mundo sensível para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa idéia. Desse modo, a idéia de um mundo moral tem realidade objetiva, na medida em que reporta ao mundo sensível um objeto da razão pura (a liberdade transcendental) em seu uso prático (liberdade em sentido prático). Esse uso prático da liberdade dá-se mediante leis práticas.

II. 2 - A liberdade prática na K.p.V e na G.M.S

Referindo-nos às leis práticas, cumpre, de início, estabelecer a distinção, entre o que sejam ‘máximas’ e ‘leis’. Ambas são princípios práticos, ou seja, são proposições que contêm uma determinação universal da vontade. Quando esses princípios são subjetivos, ou seja, considerados pelo sujeito como válidos somente para a vontade do sujeito, são máximas.

¹⁴ **K.r.V.**, B 836, p. 641.

Quando, entretanto, são objetivos, ou seja, válidos para todo ser racional, são leis práticas (**K.p.V.**, A 30, p.29).

Sucedo, pois, que um ser racional deva conceber suas máximas como leis práticas. Para que estas existam é necessário que a regra da vontade não seja submetida a condições empíricas, mas que ela seja a simples forma das máximas desvinculada de seu conteúdo ou fim determinante. Isso porque a forma da lei não pode ser representada senão pela razão, não sendo objeto nem dos sentidos, nem pertencente aos fenômenos. Sua representação distingue-se dos motivos que determinam as eventualidades naturais segundo a lei da causalidade natural. Daí porque a liberdade transcendental funda a liberdade em sentido prático, já que a natureza da vontade deve ser considerada como independente da lei natural dos fenômenos (causa e efeito).

Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis*, segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim, a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular (**G.M.S.**, 447, p. 94).

Há, portanto, uma lei, diversa da natural, universal, que é dada ao homem pela razão pura (que é prática por si mesma). Essa lei é, segundo Kant, a lei moral (**K.p.V.**, A56, p. 43). Essa lei se apresenta antes de tudo como motivo determinante sobre o qual as condições sensíveis (*arbitrium sensitivum*) não devem prevalecer e independentemente das quais os homens são conduzidos ao conceito de liberdade prática (realização do *arbitrium liberum*).

Assim, do ponto de vista do conhecimento da razão prática, há uma precedência da lei moral sobre a liberdade, ou seja, é a existência objetiva da lei que nos faz conscientes da

nossa liberdade prática, em que pese esta ser intrínseca à natureza humana racional, ou seja, em que pese ela ser fundante da própria lei moral¹⁵.

II. 2.1 - O Princípio Supremo da Moralidade

A abordagem kantiana acerca do princípio supremo da moralidade está contida na **G.M.S.**. Essa obra é um antecedente lógico e cronológico da obra **M.S.**, dividida por Kant em duas partes, quais sejam, **Doutrina da Virtude (Tugendl.)** e **Doutrina do Direito (Rechtsl.)**.

No próprio prefácio da **G.M.S.** está dada sua meta:

*A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral.*¹⁶

Kant acopla no método para atingir essa meta duas etapas analíticas e uma sintética¹⁷.

Tais etapas estão abordadas, nas seções primeira e segunda (a analítica) e na seção terceira (a sintética) respectivamente sob os títulos, "transição do conhecimento moral da razão comum

¹⁵ Kant esclarece a assertiva que, a princípio, parece ambígua, embora não o seja: “Para que não se pense encontrar aqui *inconseqüências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado que a lei moral é condição sob a qual podemos primeiramente *tornamo-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, *a ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito se a lei moral não fosse antes, nitidamente pensada, na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir*. Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum se encontraria* em nós a lei moral” (**K.p.V**, A 5, nota de rodapé, p. 12).

¹⁶ **G.M.S.**, 392, p. 19.

¹⁷ Os termos analítico e sintético, em Kant, referem-se, num primeiro momento, às duas maneiras de se entender a relação sujeito-predicado: o predicado pertencendo ao sujeito, como algo contido nele e o predicado fora do sujeito, respectivamente. O predicado de um juízo analítico nada acrescenta ao sujeito, simplesmente analisa o sujeito nos conceitos que o constituem e que sempre o constituíram. Por outro lado, os juízos sintéticos ampliam o sujeito, uma vez que o predicado acrescenta algo ao conceito do sujeito, algo que não tinha sido pensado e que não poderia, pois, ser derivado da análise do sujeito. Analogamente, falar em seções analíticas e sintética na abordagem da moral, é falar de um momento descritivo, explicativo do que existe (“o caminho analiticamente do conhecimento vulgar...”, **G.M.S.**, BA, XV, p. 19) e de um momento ampliativo, que se interroga pelas fontes (“...para a determinação do princípio supremo desse conhecimento”) (**G.M.S.**, BA, XV, p. 19).

para o conhecimento filosófico"; "transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes" e "transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão prática pura".

Kant faz, na Primeira Seção, algumas observações, em seqüência, acerca dos conceitos de uma da **boa vontade**, de **dever** e de **puro respeito**. Brevemente, esse o raciocínio kantiano:

- Para desenvolver o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma (...) vamos encarar o conceito de Dever, que contém em si o de boa vontade. (G.M.S., 397, p. 26).
- Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. (G.M.S., 400, p. 31).
- Só pode ser objeto de respeito e, portanto, mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como meio. (G.M.S., 400, p.31).

Assim, cabe à vontade determinar, do ponto de vista objetivo, a *lei* que deve obrigar a ação, e, do ponto de vista subjetivo, o **puro respeito** por essa lei prática para que a vontade seja boa (G.M.S, 401, p. 31).

Por conseguinte, nada senão a **representação da lei** em si mesma, que em verdade se realiza apenas no ser racional, e não o esperado efeito, pode constituir o bem excelente a que Kant denomina 'moral'.

Nessa seqüência é que o propósito estabelecido no Prefácio ganha, desde a Primeira Seção, sob a face interrogativa, a seguinte versão: "que lei pode ser, então, essa, cuja representação mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição?" (G.M.S. 402, p. 33).

Tem-se, então, desde já, a primeira versão da formulação do imperativo categórico, o que Kant sugere como a única saída depois de se despojar a vontade de todos os estímulos que

lhes poderiam advir da obediência a uma lei qualquer, consistindo na conformidade a uma lei universal das ações em geral, que possa servir de **único** princípio à vontade, com a seguinte preceituação:

*Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.*¹⁸

Ainda na Primeira Seção, essa mesma versão ganha viés interrogativo, seguido da consideração de que não é preciso muito largo alcance de perspicácia para saber o que se tem que fazer para que o nosso querer seja moralmente bom. Segundo Kant, basta que cada um pergunte a si próprio: “Posso querer que a minha máxima se converta em lei universal?” (G.M.S., 403, p. 35).

A resposta de Kant a essa pergunta afirma que se não pudermos converter nossas máximas em lei universal, então, devemos rejeitá-las, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para nós ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa legislação universal.

Assim é que, desde o conhecimento da razão comum, já se tem a concepção do princípio que rege as ações morais, "princípio esse que a razão comum em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos". (G.M.S., 404, p.35).

Mas, Kant impõe como tarefa (o que revela a passagem para a segunda seção) “seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever” (G.M.S., 412, p. 47).

Para tanto, Kant estabelece o seguinte roteiro conceptual:

- Tudo na natureza age segundo leis. (G.M.S., 412, p. 47).

¹⁸ G.M.S., 402, P.33.

- Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. (G.M.S., 412, p. 47).
- Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. (G.M.S., 412, p. 47)
- (...) se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens) então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme leis objetivas, é *obrigação*. (G.M.S., 413, p.48).
- A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*. (G.M.S., 413, p. 48).
- Ora, todos os imperativos ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (G.M.S., 414, p. 50).

O roteiro conceptual kantiano redundante, portanto, na enunciação de um imperativo que, sem se basear, como condição, em qualquer outra intenção a ser atingida por um certo comportamento, ordena imediatamente esse comportamento. Nesse imperativo, para usar as palavras de Joaquim Salgado¹⁹, “o Sollen aparece em toda sua plenitude”. Ele não provém da experiência visto que esta só pode fornecer juízos do ser. A experiência só nos diz o que as coisas são e não como devem ser.

¹⁹SALGADO, Joaquim (1995), p. 211.

Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição, seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade.²⁰

Por *moralidade* Kant entende "a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas" (**G.M.S.**, 439, p. 84). A moralidade é, portanto, a relação das ações de cada homem com uma legislação universal (válida para todos, universalmente), possível por meio do princípio subjetivo do querer de cada homem (suas máximas). Dizer dessa relação das ações com uma legislação universal é, como visto, o mesmo que dizer da relação das ações humanas com a autonomia da vontade. Isso porque, a autonomia (*auto* = próprio; *nomos* = lei), esse dar a si mesmo suas próprias leis, é o que faz de cada homem um legislador, sendo que sua legislação será universal na medida em que todos puderem valer-se dela, indistintamente.

A lei moral é, portanto, a lei universal dada ao homem pela razão pura, que é, por si só, prática. Essa lei tem no homem a forma de um imperativo, que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada. Por isso, a relação de uma vontade racional com tal lei é uma relação de *dependência* (*Abhängigkeit*) que funciona como obrigação (*Verbindlichkeit*), designando, pois, um constrangimento (*Nötigung*) e até uma coerção (*Zwang*) (**K.p.V.**, A 56/57, p. 44). Essa coerção inteligível existe justamente porque o homem, como ser racional integrante de dois mundos, é, por um lado, afetado por necessidades empíricas e, tem, por outro lado, uma vontade pura, mas não uma vontade santa, isto é, uma vontade tal que seria incapaz de máximas contrárias à lei moral²¹.

²⁰ **G.M.S.**, 416, p. 52.

²¹ Kant explica que na inteligência suprema, o livre arbítrio é incapaz de qualquer máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo lei objetiva, e o conceito de uma *santidade*, não a coloca acima de todas as leis práticas, mas acima de todas as leis práticas restritivas, ou seja, fora da obrigação e do dever. Por isso a santidade da vontade é uma idéia que deve servir de arquétipo (*Urbild*), sendo que a única coisa que convém a nós, seres finitos, é nos aproximarmos ao máximo dessa vontade santa. (**K. p.V.**, A 59. p. 45).

O imperativo categórico é, portanto, um imperativo sintético, na medida em que faz a síntese entre vontade pura e vontade empírica, sendo a liberdade o que torna possível a mediação entre essas vontades.

Ora, para estabelecer que a moralidade não é uma simples quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio a priori, é preciso admitir um possível uso sintético da razão pura prática (...).²²

Deve haver, portanto, um princípio da autonomia regendo as ações de cada homem, na condição de legislador. Segundo Kant, "o citado princípio da autonomia (o da autonomia da vontade) é o único princípio da moral" (**G.M.S.**, 440, p.86).

Há, portanto, um e único princípio da moral, qual seja, o da autonomia da vontade. Disso decorre, segundo Kant, que se deva conceber esse princípio como imperativo categórico e que "este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia" (**G.M.S.**, 440, p.86).

A formulação desse princípio, entretanto, sofre desdobramentos originando o que podemos denominar "faces" ou "versões" desse princípio, enquanto princípio da razão prática, alojadas nas fórmulas da **autonomia**, do **fim em si** e do **reino dos fins** as quais Wimmer²³, identificou como seqüência natural da tríade do **ego**, **alter** e **societas moralis**.

A formulação dada por Kant ao imperativo categórico, do ponto de vista da **autonomia**, é, portanto, a seguinte: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (**G.M.S.**, 421, p. 59). Assim, as máximas das ações de cada homem (**ego**), ou seja, o princípio subjetivo do seu querer, devem ser tais que devam poder se tornar lei universal. Mas, repare-se: não é a ação que tem que poder ser universalizada, mas a máxima que conduz à ação, ou seja, o princípio subjetivo do querer.

²² **G.M.S.**, 445, p.91.

²³ WIMMER, Reiner (1982).

Ora, se existe um e único princípio a comandar as ações morais dos homens, e esse princípio é o imperativo categórico, daí decorre que uma ação, para ser moral, deve passar pelo crivo do imperativo categórico, ou seja, sua máxima deve ser de tal modo que possa valer para toda a humanidade. Segundo Kant, “deste *único* imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever”(G.M.S., 421, p. 59), donde essa formulação possa ser chamada de fórmula fundamental e principal do imperativo categórico, também designada de fórmula da lei universal²⁴.

Para a formulação retro apresentada do imperativo categórico, Kant oferece uma **segunda versão** justificando-a com o fato de denominar-se '*natureza*' (quanto à forma) a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem. A razão de ser dessa versão parece ser a de expressar que é a **forma** do querer que determina a vontade como absolutamente boa.

Essa segunda versão, estabelecida em analogia com as leis da natureza (jargão específico da Terceira Antinomia), foi assim formulada por Kant: "*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*" (G.M.S., 421, p. 59). Essa formulação, como dito, não é uma segunda formulação, mas uma segunda “versão” da primeira e única formulação do imperativo categórico, estando clara nessa “versão” o procedimento da analogia com as leis da natureza como critério de elevação das máximas particulares à lei universal.

²⁴ Essa fórmula fundamental do imperativo é assim interpretada por Wimmer: “Se a fórmula fundamental do imperativo categórico exige uma validade universal das máximas da ação, fundada pela razão, então se deixa conceber a fórmula da autonomia ou da legislação de modo convincente como primeiro passo na explicação da fórmula fundamental, porque ela acentua a origem do imperativo categórico, a saber, a razão prática mesma, mas ao mesmo tempo não perde dos olhos a universalidade de sua pretensão prática de validade; ao contrário, autonomia e universalidade da pretensão da validade são concebidas no conceito da lei da razão como remetendo-se necessariamente uma à outra” WIMMER, 1982.

Isso significa dizer que agir segundo uma máxima que se possa querer seja tornada uma lei universal é o mesmo que agir como se a máxima da ação se deva tornar, pela vontade do agente, lei universal da natureza.

Mas Kant não pára por aí. Além da enunciação do imperativo categórico, como autonomia, em duas versões, ele enuncia, ainda, a formulação de um imperativo prático, que coloca o homem como **fim em si**, qual seja:

Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.²⁵

Segundo esse imperativo prático (devendo-se entender prático como aquilo que diz respeito às ações), todo ser humano deve agir usando a humanidade, que define tanto a sua pessoa quanto a do seu semelhante (**alter**), sempre como fim e nunca como meio, ou seja, sempre como fim em si e não como meio para um outro fim qualquer.

O parágrafo em que está contida essa formulação inicia-se com a seguinte observação: "Se, pois, deve haver **um** princípio prático supremo e **um** imperativo categórico no que respeita à vontade humana (...)" (**G.M.S.**, 429, p.69). Em primeira impressão constatar-se-ia, pois, que o imperativo categórico e o princípio prático supremo são "coisas" distintas.

Curiosamente, contudo, pouco à frente, Kant diz o seguinte:

É que o princípio de toda a legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); subjectivamente, porém, reside no fim; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal.²⁶

Quando Kant fala em primeiro princípio, (sendo que não houvera feito nenhuma numeração anteriormente) esse princípio deve ser entendido como o imperativo categórico. O

²⁵ **G.M.S.**, 429, p. 69.

²⁶ **G.M.S.**, 431, p. 72.

segundo princípio deve ser relacionado com a formulação dada ao imperativo prático. Isso porque Kant fala, quando apresenta essa última formulação, em **terceiro** princípio prático da vontade. O que pareciam "coisas" distintas são, portanto, apenas faces distintas (objetiva e subjetiva) de um princípio único que se pauta na idéia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal*.

Nisso reside que "o homem representa, necessariamente, sua própria existência" (G.M.S., 429, p.69) tendo essa representação da sua face subjetiva, na medida em que este princípio é princípio subjetivo das ações humanas, e também sua face objetiva, na medida em que qualquer outro ser racional representa as condições de sua existência como também válidas para todo ser racional.

Segundo Kant, este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência, mas derivado da razão.

Assim, o imperativo categórico é a existência objetiva (sob forma de lei) do princípio prático da vontade. Há, porém, uma existência subjetiva do princípio prático da vontade que coincide com a existência mesma do homem, que existe como fim em si mesmo ("*A natureza racional existe como fim em si*" - G.M.S., 429, p.69). Desse modo, o simples fato de homem existir como ser de razão que é, o obriga a ser partícipe de uma vontade legisladora universal, de modo que o imperativo categórico e o princípio prático nada mais são que âmbitos de identificação de uma vontade legisladora universal - o princípio prático da vontade.

Do exposto sucede a consideração da *autonomia* como "fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional" (G.M.S., 436, p. 79). Ou seja, "a natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim". (G.M.S., 437, p.81). Esse "se pôr a si mesma um fim" não é coisa outra que a tradução da palavra autonomia (*auto* = próprio; *nomos* = lei) que significa a condição de quem dá a si mesmo suas próprias leis.

Essas as palavras do próprio Kant:

Ora, daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com efeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como conseqüência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas).²⁷

Assim, todo ser racional é racional na medida em que põe a si mesmo como fim em si, o que lhe permite considerar legislador de todas as leis a que está submetido. É esse diferencial, ou seja, o de ser legislador de si mesmo, que distingue o ser humano-racional (pessoa) dos demais seres naturais (coisas)²⁸.

Daí a formulação kantiana do imperativo categórico segundo o reino dos fins:

Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível.²⁹

A participação do homem, como fim em si, na vontade legisladora universal faz dele um membro do chamado reino dos fins (**societas moralis**). "Por esta palavra *reino* entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns." (**G.M.S.**, 433, p.75). A destinação do homem a ser membro de um reino dos fins é, pois, de sua própria natureza

²⁷ **G.M.S.**, 438, p. 82.

²⁸ WIMMER bem se expressa acerca do tema: "Com isso é conseguido o conteúdo da segunda fórmula: o homem deve reconhecer o homem em cada ser racional ou capaz de razão e tratá-lo como "fim em si mesmo", como Selbstzweck, porque ele como ser autônomo não pode dar um mero meio para a satisfação dos interesses, que ao menos indiretamente não sejam também os seus. (...) Humanidade tem que ser entendida aqui no sentido de capacidade de razão de cada homem, a saber, que a lei da própria razão possa determinar seu agir e também deva determiná-lo. Que a autonomia do homem é condição necessária e suficiente para poder ver e tratar a si mesmo e os outros como fim em si, de forma que a fórmula da autonomia preceda a fórmula do fim em si parece evidente" WIMMER, 1982.

²⁹ **G.M.S.**, 438, P.82.

como fim em si. Exatamente por isso, diz Kant, o homem é legislador no reino dos fins e livre a respeito de todas as leis da natureza, “obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete) (G.M.S., 436, p. 79) ³⁰.

Disso decorrem críticas ao pensamento de Kant que vão desde a simples utopia à atribuição do mais rigoroso formalismo. Parece, contudo, ser possível compreender esse reino do fins como um idéia reguladora da razão, que deve nortear a busca da maximização da liberdade e paz³¹.

Com efeito, a inserção, na fórmula fundamental do imperativo categórico, do conceito de um reino, como unificação da legislação de todos os seres racionais com o fim da defesa de sua autonomia, afasta toda interpretação formalística, individualística ou monológica do imperativo categórico.

Do exposto, pode-se compreender que Kant, na **G.M.S.**, fixou e estabeleceu UM ÚNICO Princípio Supremo da Moralidade, que é o imperativo categórico ao qual foi dada uma fórmula fundamental, homóloga à afirmação do Princípio da Autonomia da Vontade³².

³⁰ Sobre o Reino dos Fins, WIMMER esclarece: Kant designa este reino como "meramente possível", porque sua realização não se pode atuar por um indivíduo, mas só por todos os membros do gênero humano, chamados a pertencer ao reino, o que - a julgar pelo curso até agora da história humana - tampouco se pode esperar para o futuro. (WIMMER, (1982), trad. Herrero, Javier.).

³¹ Todavia, apesar de seu caráter utópico, não há qualquer dúvida da necessidade prática de querer em cada máxima sua realização como fim supremo e de aspirar a ela em cada agir que tenha em geral relevância moral ou jurídica. Sem dúvida Kant escolheu a expressão "reino" também por causa de seu acento messiânico, para descrever adequadamente este ideal supremo da razão prática que mantém a unificação de todos os seres racionais numa legislação comum, ao mesmo tempo, autônoma: um reino da razão, da liberdade e da paz. WIMMER, (1982).

³² Assim, todas as versões dessa fórmula fundamental (da autonomia, do fim em si e do reino dos fins, a que Wimmer associou, respectivamente, o *ego*, o *alter* e a *societas moralis*), não passam de faces de uma mesma fórmula, derivadas da condição de autônomo atribuível a todo ser racional ou capaz de razão.

II.2.2 - A autonomia da Vontade

Compreende-se, pois, de toda a exposição feita até o presente momento, o que Kant entendeu por *moralidade*, donde se sucedeu a compreensão de seu princípio supremo, concebido por Kant, objetivamente, como imperativo categórico.

Estão lançados, pois, os pressupostos para a compreensão da formulação kantiana do que seja, propriamente, a *autonomia da vontade* – Princípio Supremo da Moralidade (cujo conteúdo está objetivamente posto na formulação do imperativo categórico), a saber:

*A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão o modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (g.n).*³³

Dizer, então, "o imperativo categórico vale" é o mesmo que dizer "a vontade é autônoma", para todo ser racional, relação, pois, válida no âmbito do ego (do ser de cada um) e do alter (do ser de cada um em relação ao outro) e de uma verdadeira *societas moralis* (do ser de todos, entre si). Aliás, referindo-se ao princípio da autonomia e ao imperativo categórico, Kant nos diz que “este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia” (G.M.S., 440, p.86).

O pronome possessivo “sua” grifado no texto refere-se à vontade. Perguntar-se-ia, pois, o que é essa vontade? A resposta kantiana é seguinte:

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade

³³ G.M.S., 440, P. 85.

*natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas.*³⁴

A vontade é, portanto, a causa de ser dos seres vivos, enquanto racionais. Ou seja, todo ser racional é racional na medida em que tem uma vontade. É a vontade, portanto, que define o ser enquanto ser racional. Essa vontade, segundo Kant, será eficiente, ou seja, independente de causas estranhas que a determinem, quando ela for uma vontade livre. Essa atribuição da liberdade para a vontade humano-racional se dá em oposição à atribuição da necessidade natural como causalidade dos atos/fatos irracionais, assim como se dá na natureza.

Chega-se, pois, ao encontro entre liberdade e autonomia da vontade, necessário para a perfeita compreensão do Princípio Supremo da Moralidade.

*(...) que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: <<A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma>>, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa.*³⁵

Conclui-se, pois, que a liberdade é atributo da vontade, que a permite se realizar; e essa vontade livre é, por seu turno, atributo de todo ser racional.

*Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais, tem ela que valer também para todos os seres racionais. (...) Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade (...).*³⁶

Logo, a todo ser que tem uma vontade, temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual unicamente ele pode ser.

³⁴ G.M.S., 446, p.93.

³⁵ G.M.S., 447, p.94.

³⁶ G.M.S., 448, p.95.

TERCEIRO CAPÍTULO

III - A LIBERDADE EM SENTIDO JURÍDICO

O presente capítulo tem por objetivo abordar a face jurídica do conceito de liberdade, nos termos kantianos, no sentido de percebê-lo como derivado do conceito de liberdade em sentido prático, assim como esse se mostrou derivado do conceito de liberdade em sentido transcendental.

O conceito de liberdade será tratado, portanto, no presente capítulo, no contexto da abordagem kantiana do que seja o direito, já que a liberdade é, no pensamento desse filósofo, justamente o fundamento do conceito de direito³⁷, de modo a que a resposta ao que seja o direito tem que, fatalmente, conduzir ao problema da liberdade jurídica.

Com efeito, desde o ensaio, “**A respeito do ditado: talvez isso seja correto na teoria, mas não sirva para a prática**” (**Theor. Prax.**), escrito em 1793, na parte intitulada “Da Relação da Teoria à Prática no Direito Político”, Kant já afirmava que o conceito de um direito externo em geral decorre totalmente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si, nada tendo a ver com o fim a que todos os homens de modo natural visam, qual seja, a felicidade, nem com os meios para aí se chegar (**Theor. Prax.**, A 234, p. 74).

Para atingir o fim proposto para o presente capítulo, partiremos, de início, da distinção kantiana entre ética e direito, ao que ele denominou de “a divisão da metafísica dos costumes”.

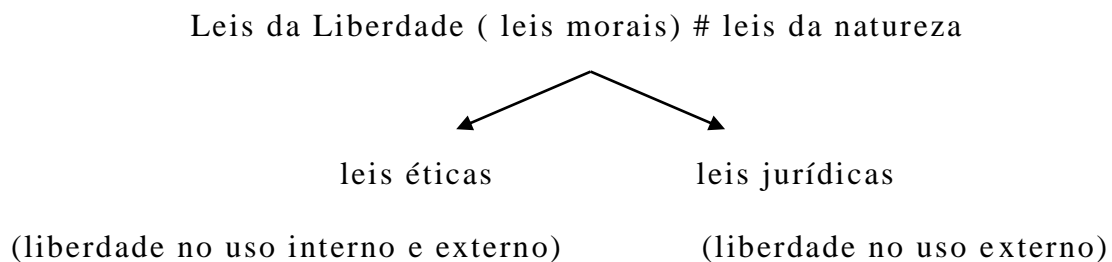
III. 1 –A divisão da Metafísica dos Costumes

³⁷ Essa também a compreensão de SALGADO: “o direito, embora apareça como um aspecto exteriorizante da filosofia de Kant, não perde, de todo, o que nela há de interior, visto que o seu fundamento é a liberdade, em última instância, ainda que essa liberdade se possa chamar exterior (SALGADO, Joaquim, 1995, p. 83).

III. 1.1 – Eticidade e Legalidade

É possível falar de uma relação que contrapõe “eticidade” e “legalidade”, desde que se concebam as leis da liberdade, ou seja, as leis morais, a “moralidade”³⁸, como fundadoras de ambas. Isso porque, segundo o nosso entendimento, as leis da liberdade, através de seu princípio supremo, o imperativo categórico, o qual obriga o homem à sua realização enquanto ser racional e livre, é o fundamento tanto da ética e quanto do direito.

A representação gráfica da nossa compreensão, fundada no texto kantiano da **M.S.** (**M.S.**, 214, p. 17) é, pois, a seguinte:



Há, portanto, segundo a nossa compreensão, uma derivação da ética e do direito em relação às leis morais. Por *moralidade* Kant entende "a relação das ações com a autonomia da vontade" (**G.M.S.**, 439, p. 84). Assim, segundo a compreensão que fazemos, seja uma ação ética, seja uma ação jurídica, ambas guardam relação com a autonomia da vontade. A pergunta que se põe é: como essa relação se estabelece em cada caso?

No caso do direito, defendemos que essa derivação está na idéia do *contrato originário* como uma obrigação moral a ser perseguida (como trataremos no capítulo seguinte). Ou seja, a passagem do estado de natureza para um estado de legalidade, o qual

³⁸ Estamos utilizando, na presente dissertação, os termos “moralidade” para se referir às leis morais; “eticidade” para se referir às leis éticas e “legalidade” para se referir às leis jurídicas.

funda, necessariamente, a idéia de direito, é uma obrigação moral a que estamos compelidos enquanto seres racionais na medida em que se mostra como viabilizadora da realização da liberdade de todos. Assim, a relação do direito com a moralidade é uma relação de fundação, ainda que a legislação jurídica não seja tipicamente moral. Explicamos: estabelecer o direito (enquanto regulador das ações externas entre os homens) é uma obrigação moral que concretizamos no exercício direto da nossa própria racionalidade, embora o modo como o direito se impõe (a legislação jurídica) não seja diretamente moral, já que acresce outras condições para o cumprimento da ação além da simples racionalidade humana, a saber, a coerção (que será tratada mais detalhadamente em seguida).

No que tange à ética, a derivação não é apenas de fundação, mas de legislação mesma, na medida em que uma ação é ética por se vincular diretamente com a idéia de dever, independentemente da existência de qualquer coerção para o seu eventual descumprimento. Por isso, ainda que consideremos inapropriada (já que consideramos correta a polaridade eticidade x legalidade), às vezes, deparamo-nos com a utilização da dicotomia “moralidade x legalidade”, já que há, do ponto de vista da legislação ética, assimilação da legislação moral estabelecida no Imperativo categórico.

III.1.2 – A Legislação Ética (Interna) e a Legislação Jurídica (Externa)

Toda legislação, prescreva ela ações internas ou externas, compreende, segundo Kant, dois elementos: primeiro, uma lei que represente, *objetivamente*, como necessária, a ação que deve suceder, ou seja, que converta a ação em *dever*; segundo, um móvel que ligue *subjetivamente* à representação da lei o fundamento da determinação do arbítrio para a realização dessa ação. Esse segundo elemento exige, portanto, que a lei faça do dever um móvel. Por meio do primeiro elemento, conclui Kant, a ação é representada como dever, o

qual é um conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, ou seja, da regra prática; por meio do segundo, a obrigação de agir se une ao sujeito como fundamento de determinação do arbítrio em geral (M.S., 219, p. 23).

A legislação que faz de uma ação um dever e desse dever o móbil da ação é *ética*. Em contrapartida, a legislação que não inclui a noção de dever como móbil da ação (mas tão somente faz de uma ação um dever), é *jurídica*. No que diz respeito a essa última, afirma Kant, vemos facilmente que seus móveis, distintos da idéia de dever, têm que extrair-se dos fundamentos *patológicos* da determinação do arbítrio, das inclinações e aversões (M.S., 219, p. 24).

Assim é que a mera concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem ter em conta os móveis da mesma se chama *legalidade* (conformidade com a lei), mas aquela em que a idéia do dever segundo a lei é o próprio móbil da ação se chama *eticidade* da mesma. Logo, os deveres nascidos de uma legislação jurídica só podem ser externos, porque esta legislação não exige a idéia de dever, enquanto elemento exclusivo de determinação do arbítrio. Ao contrário, a legislação ética converte também em dever ações externas. E, justamente porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a idéia do dever), cuja determinação não pode desembocar de modo algum na legislação externa, é que a legislação ética não pode ser externa.

Disso se infere que todos os deveres, que o são simplesmente por serem deveres, pertencem à ética, ainda que as ações que deles emanam sejam externas, ou seja, a legislação ética é a que não pode ser exterior (ainda que os deveres possam ser também exteriores) (M.S., 220, p. 25). A jurídica é a que *também* pode ser exterior, ou seja, pode até haver coincidência entre um ato ético e um ato previsto na legislação jurídica, mas o que o define como ético é o fato de que o mesmo está sendo executado por dever e não por qualquer previsão externa à própria noção de dever. Assim, por exemplo, os deveres de benevolência

se incluem na ética, ainda que sejam deveres exteriores (obrigações referidas a ações externas), porque sua legislação também pode ser interna. Enfim, o que define um ato como jurídico ou ético é, no seu aspecto formal, a sua procedência legislativa: quando advier da legislação interna, será ético; quando originar de legislação externa, será jurídico.

Desse modo, o uso que Kant faz dos atributos ‘interno’ e ‘externo’ referentes à distinção entre eticidade e legalidade deve ser entendido da seguinte forma: a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica, denominada legislação externa, preocupa-se apenas com uma adesão exterior às suas próprias leis, ou seja, uma adesão que vale independente da pureza da intenção do agente, enquanto a legislação ética, denominada interna, deseja uma adesão íntima às suas leis, uma adesão dada com intenção pura, com a convicção da moralidade daquela lei que determina a ação. Do ponto de vista jurídico, a lei e o dever são externos, porque somos obrigados apenas a conformar a ação a uma lei, ao passo que a legislação do dever ético é denominada interna, porque a obrigação não está na conformidade da ação à lei, simplesmente, mas na retidão da vontade, ou seja, na pureza da própria intenção.

Por isso se diz que a acusação de *farisaísmo* (falsidade, fingimento) não teria validade do ponto de vista jurídico, uma vez que o direito contenta-se com que os indivíduos, aos quais a norma jurídica é dirigida, executem o que a norma prescreve sem indagar o *animus* com o qual é cumprida, ou seja, a legislação jurídica não pede que alguém cumpra um contrato por respeito ao dever moral de cumpri-lo (o que popularmente foi associado com “obrigações pautadas no fio do bigode”). A legislação jurídica simplesmente pede que se cumpra o contrato, e nada mais, sendo o ato aceito como juridicamente válido ainda que o

motivo do cumprimento tenha sido meramente utilitário (interesse, cláusula penal, multa etc)³⁹.

Assim, pelo menos do ponto de vista da forma, a distinção entre uma ação ética e uma ação jurídica está relacionada com a legislação que trata cada uma dessas ações, sendo a interioridade e a exterioridade as marcas definidoras dessas legislações.

Percebe-se, pois, até o presente momento, a existência das seguintes dicotomias na divisão da metafísica dos costumes: ética x direito; legislação interna x legislação externa; eticidade (o móbil da ação é o dever) x legalidade (o móbil da ação é a lei)⁴⁰. Em seguida, trataremos a dicotomia liberdade ética e liberdade jurídica.

A questão que se colocará, em seguida, diz respeito à existência de um critério não apenas formal, mas de conteúdo mesmo, ou seja, uma distinção material entre ética e direito, a qual parece estar no trato kantiano do conceito de liberdade. Esse conceito, ao que nos parece, também sofre uma variação, podendo ser constatada uma liberdade jurídica, fundada

³⁹ Em poucas situações interessa ao Direito saber a intenção subjetiva do agente, como é o caso do Direito Penal o qual se preocupa, em determinadas situações, com os móveis da ação. Mas aqui não está em questão o cumprimento da lei, mas justamente o seu descumprimento (ainda que a enunciação do tipo penal seja afirmativa). Por exemplo, a lei diz “Matar alguém: Pena – reclusão, de 6 (seis) a 20 (vinte) anos”. Ora, se um cidadão efetivamente mata alguém, ao direito interessa saber porque o fez, se havia motivo para isso, porque há hipóteses de exclusão da ilicitude, como a legítima defesa e o estado de necessidade, que serão tratados adiante, havendo também circunstâncias agravantes da pena, como a reincidência, motivo fútil, traição, etc...etc ou atenuantes, como a menoridade, o desconhecimento da lei, o cumprimento de ordem, a confissão, o tumulto etc. etc. Ademais, no Direito Penal da maioria dos países do mundo existe a distinção entre crime doloso e crime culposos, sendo o primeiro aquele em que o agente quer o resultado ou assume o risco de produzi-lo, e o segundo aquele a que o agente dá causa ao resultado por imprudência, negligência ou imperícia.

⁴⁰ Com o estabelecimento dessas dicotomias, comenta Bobbio (que, entretanto fala na oposição moral x direito; moralidade x legalidade), Kant se inseria na tradição do jusnaturalismo e iluminismo alemão, da qual o maior representante tinha sido Cristiano Thomasius (1655-1728). “Essa tradição havia expressado, na separação entre moral e direito, entre âmbito de interioridade e exterioridade, ou como se dizia, entre *forum internum e forum externum*, a exigência dos limites do poder do Estado. (...) De fato, dizer-se que o direito devia contentar-se com a adesão exterior significava dizer que o Estado, de cuja vontade a lei era a manifestação principal, não devia intrometer-se em questões de consciência e, portanto, devia reconhecer para o indivíduo um âmbito da sua própria personalidade destinado a permanecer livre de qualquer intervenção de um poder externo como o Estado. Era, portanto, o reconhecimento de que o Estado tinha limites enquanto podia, sim, ampliar a sua jurisdição sobre fatos externos do indivíduo, mas não também sobre fatos internos, e existia ainda alguma coisa no indivíduo, a *consciência*, que estava completamente excluída dessa jurisdição” (BOBBIO, 2000, p. 93/94).

indiretamente na liberdade moral e uma liberdade ética, fundada diretamente na liberdade viabilizada pelo imperativo categórico.

Essa última coincide, pois, com aquela liberdade tratada por nós no final do capítulo anterior, a qual está relacionada com a realização da autonomia da vontade, donde vimos que:

O princípio da autonomia é (...) não escolher senão o modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.⁴¹

Assim, quando Kant diz que a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e que a liberdade é a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem, ele está se referindo à liberdade moral, autônoma, revelada como liberdade ética, face à interioridade da legislação ética, ou seja, a sua independência de causas estranhas. A autonomia é, portanto, o que define a liberdade ética.

III. 2 – O conceito de direito e a liberdade jurídica

Na **M.S.**, no capítulo destinado a introduzir a Doutrina do Direito (**Rechtsl.**, 229, §A), Kant afirma chamar-se *Doutrina do Direito (Ius)* o conjunto de leis para as quais é possível uma legislação exterior. Se essa legislação for real, diz Kant, está-se diante da doutrina do *direito positivo*. Diz-se, contudo, *ciência do direito (Jurisscientia)* em correspondência ao conhecimento sistemático da doutrina do *direito natural (Ius naturae)*, sendo que o jurisconsulto, aquele que é versado em Direito, tem que buscar nesta os princípios imutáveis para toda a legislação positiva.

Em seguida, Kant passa a responder à pergunta acerca do que seja o Direito, afirmando, desde o início, que a resposta não pode ser nenhuma tautologia ou reportação ao

que propõem as leis de algum país em algum tempo, mas uma solução geral, a qual exige que se abandone os princípios empíricos e que se busque a resposta na razão, de modo a se ter os fundamentos para uma possível legislação positiva.

Nesse contexto, Kant afirma que o conceito de direito, no que se refere a uma obrigação que o corresponda, ou seja, ao conceito moral de direito, afeta, em **primeiro lugar**, apenas a relação externa e certamente prática de uma pessoa com outra; em **segundo lugar**, não significa a relação do arbítrio de um com o desejo de outro, mas do arbítrio de um com o arbítrio desse outro e, em **terceiro lugar**, nesta relação recíproca de arbítrios, não se atém à matéria do arbítrio (conteúdo do querer), mas à forma na relação do arbítrio, na medida em que se considera como livre a ação de um que possa se conciliar com a liberdade de outro, segundo uma lei universal (**Rechtsl.**, § B, 230 , p. 38).

Segue-se, daí a resposta kantiana para a pergunta “o que é o direito? ”, a saber:

O direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade.⁴²

O direito é, pois, o modo garantidor da convivência conciliada entre arbítrios, manifestado em uma lei universal da liberdade, a qual, com base na tríplice afetação citada anteriormente, traz à tona a exterioridade das relações entre arbítrios considerados em sua forma livre.

Portanto, conclui Kant, se minha ação, ou meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal, afeta-me o que obsta a realização da minha liberdade, porque esse obstáculo, essa resistência, não pode coexistir com a liberdade, segundo leis universais.

⁴¹ **G.M.S.**, 440, P. 85.

⁴² **Rechtsl.**, § B, 230, p. 39.

Não se trata, diz Kant, da coincidência necessária entre as minhas máximas e a dos outros, de modo a se exigir que todas as máximas sejam, por sua vez, a minha máxima (princípio subjetivo do meu querer), ou máxima da minha ação, porque cada pessoa pode ser livre, ainda que essa liberdade me seja indiferente, conquanto não prejudique a minha *ação externa*.

Levando-se em conta esses significados de liberdade interna e externa, ou liberdade ética e jurídica, podemos dizer que a distinção neles fundada faz as seguintes referências: no caso da liberdade interna, estabelece-se uma relação de liberdade de mim para comigo mesmo e no caso da liberdade externa, uma relação de liberdade de mim para com os outros. Mas, não se diga que essa distinção, assim formulada, coincida com a tradicional distinção entre deveres com relação a si mesmo e deveres com relação aos outros. Kant não fez essa confusão. Com efeito, entre os deveres de virtude (éticos) Kant coloca também os deveres em relação aos outros, distinguindo deveres com relação à própria perfeição (que são deveres com relação a si mesmo) de deveres com relação à felicidade dos outros (que são deveres com relação aos outros).

Quando se diz que a liberdade moral se esgota na relação entre mim e mim, não se quer dizer que ela se refira unicamente a uma ação com relação a mim mesmo, mas quer-se dizer que sou responsável por essa ação somente diante de mim mesmo, ou seja, na minha consciência. Do mesmo modo, quando se diz que a liberdade jurídica estabelece uma relação de mim para com outro, não se quer dizer que essa ação sempre diga respeito ao outro, mas que sou responsável por aquela ação frente aos outros, no sentido de que outras pessoas podem me cobrar a minha responsabilidade por meus atos, assim como eu posso fazê-lo em relação aos outros.

Assim, a distinção entre deveres com relação a mim mesmo e deveres com relação aos outros e a distinção entre ações pelas quais sou responsável perante a minha consciência e

ações pelas quais sou responsável frente aos outros não coincidem, devendo-se atentar para o fato de que a distinção entre ética e direito corresponde à segunda e não à primeira.

III. 3 - Direito e Coerção

É lei universal do direito:

*Age externamente de tal modo que o uso livre do seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal.*⁴³

Esta é uma lei, diz Kant, que impõe uma obrigação, mas que não espera, de modo algum, nem o exige, que deva *eu mesmo* restringir a minha liberdade a essas condições por essa obrigação legal, sendo essa uma obrigação da razão – fundada no imperativo moral. Mas, porque a moralidade imposta pela razão nem sempre efetiva o seu comando junto a todos os seres racionais, o direito se apresenta vinculado à faculdade de coacionar.

Daí resulta a consideração do Direito como um sistema de coação, já que esta se põe como oposição a todo obstáculo à liberdade. Com efeito, a coação pode ser legitimada juridicamente no seguinte esquema:

- o obstáculo à liberdade de alguém é uma violência (negação) ao Direito;
- a coação é uma violência (negação) contra essa primeira violência (negação);
- ora, a negação da negação é, segundo o princípio da contradição, uma afirmação;
- logo, a coação é um meio de se afirmar o Direito.

⁴³ **Rechtsl.**, § C, 231, p.40.

Essa a conceituação kantiana:

(...) tudo aquilo que é contrário ao direito (unrecht) é um obstáculo à liberdade, segundo leis universais; a coação, no entanto, é um obstáculo ou resistência que acontece à liberdade. Consequentemente: se um certo uso da liberdade mesma é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e., contrário ao direito (unrecht)), então, a coação que se opõe a este uso, enquanto ela é obstáculo a um obstáculo à liberdade, está de acordo com a liberdade, segundo leis universais, i.é. ela está de acordo com o direito.⁴⁴

O direito está ligado, portanto, à faculdade de coacionar, uma vez que, segundo o princípio da contradição, “a resistência que se opõe ao que obstaculiza um efeito fomenta esse efeito e concorda com ele” (**Rechtsl**, p. 40, § D).

O raciocínio a que temos acesso nos mostra que uma ação que se respalda na liberdade individual e, de outro lado, obstaculiza a liberdade segundo leis universais deve sofrer o peso da coerção, a fim de que se preserve a mútua convivência dos arbítrios dos indivíduos.

Assim, o instrumento que pune e poda é aliado do que preserva, vez que se está a punir a conduta que é contrária à universalidade da liberdade. Ou, doutra maneira, o Direito é o *modus operandi* legítimo de negar aquilo que negava a efetivação da liberdade nas relações entre arbítrios.

Mas, repare-se, Kant não está a dizer que o Direito só se realiza através da coação. Ao contrário, o *status* dado à coação é o de uma faculdade, ou seja, o da “possibilidade de”, caso venha a ser necessária a sua utilização e, mais que isso, o da participação no esquema lógico da norma, na medida em que passa a fazer parte integrante da mesma uma sanção para o seu efetivo descumprimento. Logo, uma pessoa pode até cumprir uma norma jurídica sem estar preocupada exclusivamente com a possibilidade de ver-se punida pelo descumprimento (sobretudo quando suas máximas morais coincidem com a vontade da lei), mas a idéia do

⁴⁴ **Rechtsl.**, § D, 231/232 , p.40. Esta tradução sofreu pequenas alterações para clarear, de conformidade com o original, o real sentido do texto.

descumprimento trará sempre a da sanção, sobretudo para aqueles que assim se orientam em sociedade.

Desse modo é que o Direito estrito – aquele que não está mesclado com nada ético – representa-se como a “possibilidade de uma coação recíproca universal, concordante com a liberdade de cada um, segundo leis universais” (**Rechtsl.**, 232, §E). A explicação de Kant, para esta proposição, é a de que o direito não pode ser pensado senão como composto de dois elementos, ou seja, de uma obrigação, segundo uma lei, e da faculdade de coacionar. Temos, portanto, que estabelecer o conceito de direito sobre a possibilidade de **conectar** a coação recíproca universal com a liberdade de cada um.

Do mesmo modo, portanto, como o direito em geral só tem por objeto o que é exterior às ações dos homens, o direito estrito é o que exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio, sem mescla com prescrições referidas pela virtude. É, portanto, direito estrito apenas o direito completamente externo, na medida em que este se fundamenta na consciência de uma obrigação, para cada um, segundo a lei. Assim, não se espera que cada um tenha, interiorizada, essa consciência de determinada obrigação como móvel de sua ação, mas, ao contrário, ela (a consciência da obrigação) se apóia no princípio da possibilidade de uma coação exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo leis universais.

Destarte, exemplifica Kant, um credor tem o direito de exigir o pagamento de uma dívida do seu devedor, não mediante persuasão de que sua própria razão o obriga a pagá-la, mas de que uma coação, que obriga a todos a fazerem isso, o obriga também, de modo a permitir o convívio da liberdade de ambos, credor e devedor, segundo uma lei externa universal. Logo, “Direito e faculdade de coacionar significam, pois, uma e mesma coisa” (**Rechtsl.**, 232, §E).

III. 3. 1 – A legislação jurídica e a coerção externa

A consideração kantiana da fundamentação do direito na moralidade, na medida em que um estado jurídico se estabelece, sob a condução da idéia do contrato originário, que é a face jurídica do imperativo categórico, ou seja, na medida em que a instituição de um estado jurídico é um dever moral, para a saída do estado de natureza, então, a legislação jurídica também deve ser sustentada no princípio da autonomia.

Não fosse isso, pareceria cabível, embora Kant em momento algum o faça, a relação entre direito e heteronomia⁴⁵, já que a ação jurídica não tem seu cumprimento dependente do reconhecimento interno do dever, mas da legalidade. O equívoco, entretanto, da vinculação da legislação jurídica com a heteronomia está no fato de que esta se refere às máximas da ação, e não à ação propriamente dita.

Com efeito, a conceituação kantiana de heteronomia foi estabelecida na **G.M.S.**, da seguinte forma:

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia⁴⁶.

Desse modo, uma ação é heterônoma quando a determinação da vontade que a inspira é buscada em outros móveis que são exteriores à própria vontade (“passando além de si mesma”). Daí porque uma ação heterônoma nunca é ação moral, no sentido de que não é uma lei da liberdade. Logo, o fato de a legislação jurídica ser exterior não autoriza a vinculação dessa legislação com a heteronomia, na medida em que também não só a ética, mas também o direito tem que fundar sua legislação no princípio supremo da moralidade, ou seja, as máximas da legislação jurídica têm que estar revestidas de universalidade, razão pela qual,

⁴⁵ Essa relação é feita por alguns teóricos, que inclusive reconhecem que Kant não a faz, dentre eles, Norberto Bobbio, que aponta a heteronomia como princípio fundante da legislação jurídica (BOBBIO, 2000).

inclusive, dirige-se igualmente a todos os seus destinatários. Isso justifica a vinculação que fazemos tanto da eticidade quanto da legalidade às leis da liberdade, ou seja, à moralidade.

Em ambos os casos, ou seja, tanto do ponto de vista da ética quanto do ponto de vista do direito, o descumprimento da legislação imposta impõe uma coerção. A diferença está em que a coerção imposta no âmbito da legislação ética é uma coerção interna, ao passo que a coerção imposta no âmbito jurídico é uma coerção externa. A legislação jurídica, por prescrever condutas externas, estabelece uma cadeia de cobrança recíproca de um em relação ao outro e de todos entre si, o que, do ponto de vista ético se mostra numa relação *alter*, intersubjetiva, no sentido de pensar o semelhante também como um fim em si.

Logo, em ambos os casos, a coerção para o descumprimento da legislação existe. A diferença está em que não há um tribunal ético outro que a nossa própria razão, ao passo que, sob o espectro da legislação jurídica, segundo a qual somos obrigados, não por dever, mas por lei externa, na hipótese de transgressão, somos conduzidos a um tribunal composto de homens, sujeitos à mesma lei transgredida.

Cumpramos, portanto, que o direito só tem sua razão de ser na imperfeição nossa, enquanto seres morais. Ou, que o direito existe justamente porque não nos realizamos enquanto seres racionais, sendo necessária uma intervenção externa a nós mesmos, que nos obrigue a sermos racionais, viabilizando a convivência mútua, a realização da liberdade (ainda que imposta), os direitos de cada um.

Assim, o direito nasce como dever moral, na medida em que se mostra como instrumento a serviço da realização da liberdade de todos, não estando sua legislação autorizada a ser imoral, o que negaria a sua origem. Porque a legislação jurídica tem que ser sempre conforme à moralidade que instituiu, originariamente, a idéia do direito, ou seja, tem que estar a serviço da realização da liberdade de todos.

⁴⁶ G.M.S., 81, p. 86.

Não se pode perder de vista, entretanto, que, ainda que uma lei jurídica tenha conteúdo ético, mesmo assim ela será uma lei jurídica, porque imposta por lei externa. O que não significa dizer que sempre que alguém cumpre uma lei jurídica o faz apenas por legalidade e não por dever. Com efeito, quando há coincidência entre o conteúdo de uma lei jurídica e uma lei ética, pode ocorrer que alguém esteja agindo simplesmente por dever e não por legalidade. Em última instância, entretanto, não interessa ao direito, nesse caso, se o sujeito estava agindo por eticidade ou por legalidade. Interessa ao direito obrigar a conduta daquele que, em situação semelhante, não agiria por eticidade, ou seja, interessa ao direito que ele aja **pelo menos** por lei, por legalidade.

Esse “pelo menos” acentua o papel do direito enquanto regulador da nossa imperfeição moral e revela, também, que uma sociedade, regra geral, é tanto mais ética quanto menor o número de leis externas que a ordena. Porque o excesso de leis externas acaba revelando que foi necessário legislar, em determinada sociedade, sobre questões elementares, que seriam facilmente resolvidas pelo exercício do respeito, pela consciência da liberdade (minha e do outro), pela afirmação do homem enquanto sujeito racional. São dispensados, pois, maiores comentários, acerca do grau de eticidade existente no Brasil.

III. 4 - O direito equívoco

A regra geral, como vimos, é a de que todo direito em sentido estrito está ligado à faculdade de coacionar. É possível, entretanto, pensarmos direitos em sentido amplo (*ius latum*), de modo a que seja impossível determinar, por qualquer lei, a capacidade de coacionar. Esses direitos em sentido amplo, chamados por Kant de equívocos, mas autênticos,

são dois: a **eqüidade** e o **direito de necessidade**⁴⁷. A eqüidade, admite um direito sem coação; o direito de necessidade, uma coação sem direito.

A eqüidade não é, explica Kant, de modo algum, uma razão para apelar aos deveres éticos dos outros, tais como a benevolência e a bondade. Ao contrário, aquele que se apóia nesta base apóia-se tão somente em seu direito e não na virtude alheia. Mas, explica Kant, faltam ao juiz da causa as condições para se determinar quanto ou de que modo é possível satisfazer a pretensão daquele que a reclama. Para exemplificar, Kant se vale do seguinte exemplo: aquele que, em uma sociedade mercantil, construída sobre a igualdade dos benefícios, tenha contribuído mais que os outros, pode exigir da sociedade algo mais que partes iguais, em atenção à eqüidade. Mas veja-se, se atentar apenas para o direito propriamente dito, sua pretensão será negada, já que faltaria ao juiz os dados precisos para estipular quanto aquele que reclama deve obter, conforme o contrato. Face à igualdade numérica, contraposta à desigualdade no valor efetivo, não há um “direito” à indenização, mas a “eqüidade”, como fundamento do seu pedido, não podendo o juiz decidir sobre condições indeterminadas.

Assim, conclui Kant, por mais contraditório que pareça, o princípio consagrador da eqüidade estabelece que “o direito mais estrito constitui a maior injustiça” sendo, pois, a máxima da eqüidade: “*sumum ius suma iura*”. Logo, conclui Kant, esse mal não pode ser reparado pelo caminho jurídico, ainda que afete uma exigência jurídica, porque a eqüidade é contrária a qualquer tribunal jurídico, pertencendo, ao contrário, ao tribunal da consciência⁴⁸.

⁴⁷ O ordenamento jurídico brasileiro fala em “estado de necessidade”, expressão essa mais usual entre os juristas, e não “direito de necessidade”, no sentido de prever um estado (situação de fato) sob o qual uma ação não seria ilícita (contraria ao direito), ou seja, como norma negativa. A terminologia “direito de necessidade” é mais difícil porque exige que se trabalhe com um sentido positivo, um direito à necessidade. De todo modo, para manter fidelidade ao texto de Kant, utilizaremos a expressão “direito de necessidade”.

⁴⁸ O ordenamento jurídico brasileiro, entretanto, trabalha, em alguns casos, com a previsão expressa da possibilidade de adoção da eqüidade como critério de decisão. E, do ponto de vista da hermenêutica jurídica contemporânea, ainda que não haja previsão expressa, a eqüidade pode e deve ser sempre utilizada, quando a aplicação da lei, “ao pé da letra”, redundar em injustiça.

O segundo direito equívoco, segundo Kant, é o direito de necessidade, o qual consiste na faculdade de extinguir a vida de outro, que não me fez mal algum, quando minha própria vida está em perigo. Encerra-se aqui, diz Kant, uma contradição da doutrina do direito consigo mesma, porque não se trata aqui de um agressor injusto à minha vida, como o que acontece no caso da legítima defesa (*inculpatae tutelae*), em cujo caso se recomenda moderação, mas de uma violência permitida contra alguém que não tenha exercido contra mim violência alguma.

Esta afirmação, qual seja, a de que há uma violência consentida, diz Kant, não pode ser entendida objetivamente, segundo o que uma lei prescreve, mas subjetivamente⁴⁹, ou seja, como se ditaria a sentença, diante de um tribunal. Isso porque, diz Kant, não pode haver nenhuma lei penal que imponha a morte a quem em um naufrágio, correndo com outro o mesmo risco de morte, lhe tire a tábua em que este último se vê a salvo, para salvar-se.

O raciocínio que se impõe é o seguinte: nenhuma pena a ser aplicada àquele que assim procede poderia ser, certamente, maior que a perda da sua vida. Assim, nenhuma lei penal que impedisse tal situação teria o efeito pretendido, porque a ameaça de um mal (a pena), ainda incerto (já que só viria com uma sentença judicial), não superaria o medo ante a um mal certo (morrer afogado). Portanto, o ato de salvar a própria vida por meio da violência não pode ser julgado como irreprovável (*inculpabile*)⁵⁰, mas apenas como não punível (*impunibile*) e, para

⁴⁹ Com efeito, do ponto de vista subjetivo, “é indispensável, sob o estado de necessidade, que o agente atue para salvar o bem jurídico ameaçado, ou seja, deve ter consciência da situação de perigo e agir para evitar a lesão. A inexistência desse momento subjetivo faz desaparecer o estado de necessidade, sendo a ação antijurídica. Em tal caso, responde o agente pelo crime”. (FRAGOSO, Heleno Cláudio, p.190).

⁵⁰ O atual Código Penal Brasileiro, diversamente, trata o estado de necessidade como excludente não apenas da punibilidade (aplicação da pena), mas da ilicitude (imputação do delito), de modo a não haver qualquer conduta ilícita imputada ao agente, sob estado de necessidade. O Projeto do Código Penal de 1969, que não chegou a entrar em vigor no Brasil, seguindo o exemplo das legislações modernas, adota a *teoria diferenciadora*, que distingue conforme se trate de bem jurídico de valor igual ou inferior ao ameaçado. Assim, ao lado do estado de necessidade que exclui a culpa, aparece o estado de necessidade que exclui a ilicitude. A exclusão da ilicitude só se configuraria quando o mal causado, pela sua natureza e importância, fosse considerado *inferior* ao mal evitado. Em casos de igualdade do valor dos bens jurídicos, ou no caso de o bem destruído ser de maior valor que o bem salvo, apenas se excluiria a culpabilidade, mas não a ilicitude do fato (FRAGOSO, Heleno Cláudio, p.189).

confusão dos jurisconsultos, esta impunibilidade *subjetiva* se tem por *objetiva* (conforme a lei)⁵¹.

O princípio consagrador do direito de necessidade prevê, pois: “a necessidade carece de lei (*necessitas non habet legem*)”. Não pode haver, contudo, necessidade alguma que considere legal o que é injusto. Nesses dois juízos jurídicos, portanto, o de equidade e o direito de necessidade, o equívoco surge ao se confundir os fundamentos objetivos com os subjetivos de exercício do direito (perante o tribunal da razão e perante o tribunal dos homens), já que o que alguém reconhece por si mesmo como justo nem sempre encontra confirmação perante o tribunal dos homens.

⁵¹ Kant está se referindo, aqui, à inserção que se faz desse direito, de caráter subjetivo, no texto da lei, como previsão objetiva. O ordenamento jurídico brasileiro, como referimos na nota anterior, prevê objetivamente o estado de necessidade como excludente da ilicitude, no sentido de isentar a condenação e, pois, a punição daquele que age sob esse estado. Mas, alerte-se, apenas se encontra em estado de necessidade quem está sob perigo atual (de fato), não provocado por si próprio. Do mesmo modo, a reação da pessoa atingida em estado de necessidade não é legítima defesa, mas também estado de necessidade. E, por fim, não pode alegar estado de necessidade quem tem o dever legal de enfrentar o perigo como, por exemplo, o salva-vidas.

QUARTO CAPÍTULO

IV - A UNIVERSALIDADE HIPOTÉTICA E O CONTRATO ORIGINÁRIO KANTIANO

Uma vez fixados os conceitos kantianos de liberdade e moralidade, passa-se, no presente capítulo, seguindo a proposta temática da presente dissertação, à abordagem da idéia kantiana do contrato originário. Objetiva-se, ao longo desse capítulo, demonstrar como essa idéia de contratar, originariamente, é um imperativo moral a que está obrigado o ser de razão, por estar obrigado pelo imperativo da moralidade. Esse contrato, como exposto a seguir, é a idéia que permite pensar a passagem de um hipotético estado de natureza para um estado de sociedade civil, regido pelo direito. Ele é, portanto, uma idéia reguladora para a qual se deve atentar quando da organização do estado civil.

A idéia de contrato é, portanto, o elemento central do paradigma moderno que fundamenta, sob o aspecto da legalidade e da moralidade, a instauração de um estado jurídico. Nesse sentido é que se inicia o presente capítulo abordando a mudança do modelo clássico de fundamentação do direito, pautado numa universalidade nomotética, para o modelo moderno de fundamentação, qual seja, o de uma universalidade hipotética, cujo elemento central é a idéia de contrato.

IV. 1 - Universalidade nomotética – o projeto clássico de fundamentação do Direito

Pode-se denominar a fundamentação clássica do direito (própria da Grécia antiga) como sendo uma **universalidade nomotética**. ‘Nomotética’ se diz, propriamente, da arte de

legislar. *Nomothétes* (*νομοθετης*) é o legislador. Analogicamente, entretanto, o termo ‘nomotética’ é aplicado referindo-se a uma ordem objetiva que se põe como lei e é, como tal, apreendida pela razão. Universalidade, por seu turno, deve ser entendida como elevação do indivíduo natural à condição de cidadão, indivíduo universal. Essa elevação se dá pela universalização do indivíduo natural mediante a razão presente na sociedade política, expressa no direito.

Daí se poder concluir ser a universalidade nomotética aquela que fundamenta a inscrição do *nomos* (lei) na cidade, na busca de sua organização, como resultante de uma apreensão racional da ordem cósmica da natureza⁵². Essa apreensão ocorria, no mundo clássico, por uma espécie de *mimesis* da natureza, ou seja, uma tentativa de imitação da ordem natural, própria da racionalidade grega.

Uma fundamentação do Direito nos termos de uma **universalidade nomotética** foi, portanto, na tradição clássica, uma tentativa de resposta aos questionamentos que envolviam a realidade, especialmente aos que diziam respeito à forma de vida da cidade. Uma preocupação com normas que tivessem validade universal e que traduzissem uma medida justa⁵³.

Essa idéia, qual seja, a de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade, sob a soberania de uma mesma lei universal, foi o que inspirou, portanto, as primeiras tentativas de definição de uma esfera do direito e da justiça.

Nesse modelo, a ordem universal transmuta-se em relação jurídica propriamente dita quando se manifesta como *nomos*, ou seja, a lei da cidade. Daí se poder concluir que as

⁵² VAZ, conceitua a universalidade nomotética como sendo “aquela que tem como fundamento uma ordem do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nomos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão”. VAZ (1993), p. 146.

⁵³No pensamento de Platão, por exemplo, o conceito de *Justa Medida* como o meio entre os extremos do muito e do pouco e como a manifestação axiológica da ordem exercida pela unidade sobre a multiplicidade, apresenta vários desdobramentos aplicados ao campo da política. No mesmo sentido, a criação do mundo físico, pelo Demiurgo é paradigma para a conformação da lei humana à ordem do cosmo divino e a correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade sob a soberania de uma mesma lei universal. Sobre o assunto vide PIMENTA (1999), p. 31-64.

primeiras preocupações com um direito natural, enquanto fundamento do direito da cidade, são uma herança grega⁵⁴.

Essa inscrição da ordem cósmica na normatização das atividades do homem foi, portanto, definidora da *praxis* humana do período clássico, voltada para a concretização de uma vida virtuosa na cidade.

IV.2 -Universalidade hipotética – O projeto moderno de fundamentação do Direito

O advento da modernidade estabelece uma ruptura com a tradição clássica. Ergue-se um movimento de transformação do mundo ocidental marcado essencialmente por uma nova forma de razão. Concomitante a essa nova forma de razão está, necessariamente, uma nova forma de ver o homem, que introduz a noção de subjetividade moderna. Logo, o advento da modernidade é marcado igualmente por uma nova concepção de homem sob a qual pesam as categorias da filosofia racionalista, responsável pela decisiva noção de *indivíduo* nas novas teorias morais e políticas.

Essa ruptura com a tradição clássica, que expressa uma nova idéia de razão e uma nova imagem do homem, está inscrita na construção de um novo conceito de ‘natureza’, o qual abandona a antiga *physis* grega. A natureza passa a ser o palco em que a nova idéia de razão atua na constituição de uma ciência que estabelece uma relação técnica entre o novo homem e o mundo. Essa relação técnica com a natureza assume uma importância tal que acaba por determinar uma série de valores em torno do problema da satisfação das

⁵⁴ “A ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nomos*). É, pois, na aurora do pensamento grego que tem lugar essa iniciativa de imenso alcance para a história das sociedades ocidentais que é a atribuição à ordem divina do mundo, transcrita no registro racional da idéia de natureza (*physis*), do caráter formal de lei normativa das ações humanas”. (VAZ (1993), p. 149).

necessidades do homem, o que faz desse o problema fundamental da organização sócio-político-jurídica moderna.

Diante desse quadro, no qual a natureza deixa de ser a *physis* que fundamenta o *nomos* objetivo ao qual se referia a *praxis* humana no horizonte da universalidade nomotética, uma nova homologia deverá vigorar entre o novo modelo da sociedade e a nova idéia de natureza. Essa homologia deverá submeter o pensamento social, político, ético e jurídico aos princípios epistemológicos e às regras metodológicas da nova ciência da natureza.

A preocupação se transfere da determinação dos requisitos essenciais que asseguram ao homem o exercício de uma vida virtuosa e a ordem da cidade (que era a grande questão da antiga filosofia prática) para a proposição de uma solução satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo em vista assegurar a satisfação de suas necessidades vitais. Daí o novo horizonte de universalidade denominado **universalidade hipotética**. Diz-se ‘hipotética’ porque quer resgatar a gênese da sociedade, ou seja, aquele momento em que o indivíduo se vê na impossibilidade de atender sozinho às suas necessidades de sobrevivência, devendo submeter-se ao pacto de associação e submissão na vida social e política. Trata-se, portanto, de um modelo de fundamentação que parte da **hipótese** de um estado de natureza no qual o homem já não teria forças isoladas suficientes para a manutenção da sua vida. Essa se torna, então, a hipótese necessária para reconhecimento e validação da estrutura jurídica instauradora do estado de sociedade⁵⁵.

⁵⁵ Nas palavras de VAZ: “a universalidade *hipotética* - que tem exatamente por fim *suprassumir* a particularidade empírica do indivíduo pela sua elevação à universalidade social - é dotada das características epistemológicas de um *modelo*, capaz de explicar a passagem do *estado de natureza* - situação original do indivíduo - ao *estado de sociedade* - situação atual, que se supõe derivada e mesmo, em algumas teorias, degrada, do mesmo indivíduo” (VAZ (1993), p. 164).

Assim, a tarefa a que se propõem as teorias do Direito Natural moderno será a de assegurar ao indivíduo, na sua passagem ao estado de sociedade, os direitos radicados no seu hipotético estado de natureza.

‘Hipotético’ vincula-se, portanto, a um modelo de estado de natureza (hipótese) que, por necessidade, teria que ser superado, ou seja, um modelo tal que explica a existência social do indivíduo como sucessora da superação daquele estágio, como condição de sua sobrevivência. Assim, a sociedade é, ao mesmo tempo, negação e continuação do estado de natureza.

Esse é o horizonte ontológico e, pois, o pano de fundo das teorias do Direito Natural reinantes na Modernidade, nas quais está inscrita a universalidade hipotética, que pode ser identificada e delimitada no pensamento de Hobbes a Fichte.

A despeito da diversidade de formulações do estado de natureza e das díspares descrições da passagem desse estado para o estado de sociedade, em qualquer caso, o Direito Natural moderno tem como alvo estabelecer um fundamento racional e universal para o sistema de normas jurídicas.

A grande questão a que tentam responder todas as teorias políticas modernas é, então, a seguinte: como, tendo em vista a liberdade originária do indivíduo, antes do pacto, definir e preservar a esfera do direito no momento em que a liberdade aliena algo de si mesma submetendo-se a uma lei e um poder exteriores?

IV.3 - O pacto social – a resposta de Rousseau

Antes de qualquer abordagem acerca da formulação rousseauísta do ‘pacto social’, mister mencionar a razão pela qual esse tema foi inserido na presente dissertação. Trata-se da constatação de que a formulação rousseauísta do ‘pacto social’ teve imensa influência na

formulação kantiana do ‘contrato originário’, sendo, ambos, com as devidas diferenças e nuances, modelos de fundamentação para o Estado e o Direito, norteados pelo mesmo problema: a liberdade. De fato, a preocupação moderna com a salvaguarda da liberdade, originariamente intrínseca a cada indivíduo, é a temática central da famosa obra de Rousseau, **O Contrato Social**, cujo capítulo mais importante aborda a conceituação do que seja o pacto social (cap. VI da obra referida).

Para compreensão do que seja o pacto social, a primeira exigência que se põe é o estabelecimento da **hipótese** de um estado primitivo, também denominado estado natureza, no qual cada homem viveu, durante muito tempo, graças à sua força individual. Segundo Rousseau, é necessário partir da pressuposição de que os homens tenham chegado a um estágio em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza teriam sido maiores do que as forças que cada indivíduo poderia empregar para manter-se nesse estado. Dessa situação redundaria a insubsistência desse estado primitivo, que sujeitaria o homem ao perecimento, caso não mudasse o seu modo de ser. Como os homens não podiam gerar novas forças individuais, mas apenas unir e dirigir as já existentes, não tiveram outro meio de conservar-se senão formando, **por agregação**, um conjunto de forças dirigido a uma e mesma finalidade, de comum acordo⁵⁶.

Assim, o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social é, segundo Rousseau, o de se encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes (ROUSSEAU, p. 20/21). Consoante Rousseau, as cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que não poderiam ser alteradas, sob pena de o tornar sem efeito e, embora

⁵⁶É nesse contexto que Rousseau formula a grande questão moderna: “sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação, como as empregará sem prejudicar e sem negligenciar aos cuidados que deve a si mesmo?” – ROUSSEAU, p. 20.

jamais tenham sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas (ROUSSEAU, p.21). O que Rousseau está a chamar de ‘cláusulas’ (no plural) se reduzem, segundo ele próprio, a uma só, a saber, a alienação **total** de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade.

Essa alienação **total** é o que funda, no contrato, o princípio da igualdade, pois, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa por demais (ROUSSEAU, p. 21). Desse modo, o pacto social é um pacto segundo o qual cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, de modo a ganhar-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força, agora coletiva, para conservar o que se tem.

A formulação rousseauísta do contrato é, então, a seguinte:

Cada um de nós põe em comum uma pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo⁵⁷.

Essa associação produz, portanto, muito mais que um mero somatório de indivíduos, mas um corpo moral e coletivo, unido por um interesse comum, uma vontade geral que lhe dá vida. Essa pessoa pública, assim formada, é o Estado sendo que seus associados recebem o nome de *povo*⁵⁸.

O contrato social é, portanto, a superação de um estágio de forças individuais, isoladas, para a construção de uma sociedade. Nesse sentido, estabelece-se, em Rousseau, a oposição **estado de natureza X estado de sociedade**, sendo, o pacto social (ou contrato social) o instrumento que marca a passagem de um ao outro.

⁵⁷ ROUSSEAU, p. 21.

⁵⁸ Daí a formulação contemporânea do Estado como pessoa moral (ficta) constituída por povo, território, e poder.

IV.4 - O contrato originário – a resposta de Kant

Em que pese Kant poder ser considerado um contratualista, sua concepção do contrato é bastante peculiar.

Diferentemente do significado rousseuáista do contrato, para Kant, a oposição que se tem não é a de estado de natureza X estado de sociedade, mas a de **estado de natureza X estado civil**.

Essa oposição é explicada por Kant quando este diz que a divisão do Direito não pode ser a divisão em direito natural e direito social, mas a de direito natural e direito civil. Isso porque, segundo Kant, pode perfeitamente haver sociedade no estado de natureza, só que não sociedade civil. Com efeito, a sociedade civil é aquela que assegura o “meu” e o “teu” mediante leis públicas (**Rechtsl.**, 242, p. 54). Assim, não é a sociedade que nasce com o contrato originário, mas a sociedade civil, ou seja, o contrato é a instituição da legalidade em sociedade (estado jurídico)⁵⁹.

Essa a razão pela qual o contrato será, para Kant, não um “contrato social”, mas um “contrato originário”. O que parece uma sutileza meramente designatória mostra-se, contudo, como uma especificidade mesma do pensamento de Kant, para quem falar de contrato originário não significa falar de formação de sociedade, que, em verdade, já existe num estado primitivo, mas da origem da **sociedade civil**.

A formulação do contrato originário pode ser encontrada na **M.S.**, em seu § 47, denominado por Kant “O Direito Público”. Antes, pois, da análise da formulação do *contrato originário* mister verificar a formulação kantiana do que seja o direito público. Segundo

⁵⁹ Nesse sentido convém distinguir os termos utilizados por Kant, a saber, **Zustand**, para se referir a ‘estado jurídico’, ou situação da vida civil regulada e **Staat**, para se referir ao ‘Estado’, criado para dinamizar a situação da vida jurídica (regulada) em sociedade.

Kant, o direito público é aquele conjunto de leis que precisa ser **universalmente promulgado** para que se tenha um estado jurídico (*rechtlicher Zustand*).

É, portanto,

*um sistema de leis para um povo, ou seja, para um conjunto de homens, ou para um conjunto de povos que, encontrando-se entre si em uma relação de influência mútua, necessita de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique*⁶⁰.

Essa unificação dos homens, segundo Kant, deve-se dar sob uma constituição (*constitutio*), de modo a permitir a todo o povo a participação naquilo que é de direito.

Da conceituação kantiana do que seja *direito público* pode-se constatar o seguinte:

- 1) Um estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) exige, para sua formação, uma promulgação universal de leis para um povo (ou conjunto de povos);
- 2) O estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) é uma necessidade. Seu suprimento se dá pela construção de uma constituição – resultante de uma vontade unificadora – que é o que permite a participação do povo no Direito;

Uma vez constatadas, no conceito de direito público, os elementos formadores do conceito de ‘estado jurídico’ (*rechtlicher Zustand*), necessária se faz a compreensão de como se torna possível que esse conceito conduza à formação do Estado (*Staat*).

Aí reside, pois, o conceito kantiano do contrato originário, qual seja:

O ato pelo qual o povo mesmo se constitui como Estado (Staat) – ainda que, propriamente falando, apenas a idéia deste, segundo a qual a sua legalidade pode ser somente pensada – é o contrato originário, conforme a qual todos (omnes et singuli) no povo renunciam à sua liberdade exterior a fim de recebê-la logo, de novo, enquanto membros de uma coisa pública, i.e, do povo, considerados como Estado (Staat) (universi); e não se pode dizer que o Estado (Staat), o homem no Estado, tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade exterior inata, senão que tenha abandonado por completo a liberdade selvagem e sem lei, para encontrar

⁶⁰**Rechtsl.**, §43, 311, p. 139/140.

de novo, por inteiro, sua liberdade em geral, em uma dependência legal, o que significa dizer, em um estado jurídico (Zustand); porque esta dependência brota de sua própria vontade legisladora⁶¹.

O contrato originário não significa, portanto, origem da sociedade, mas, de um estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) ou, mais que isso, origem da regulação do Estado (*Staat*). Kant vai dizer que a “**origem**” vincula-se ao **ser**, ao começo, ao princípio do estado civil e que “**originário**” está na dimensão do **dever ser** (**Rx.** 7416 e 7738 apud TERRA, p. 39). Logo, o estado civil é um estado jurídico, e o contrato é um princípio regulador, uma norma para o direito político.

Por isso, para Kant, o contrato originário não é o princípio factual (*principium*) do estabelecimento do Estado, mas o de sua administração conforme a razão e contém o ideal da legislação, governo e justiça pública (**Rx.** 7734 apud TERRA, P. 40). O real significado do contrato originário no pensamento kantiano é, portanto, o de uma idéia reguladora para a qual deve atentar o legislador quando de uma promulgação universal de leis, sob o corpo de uma Constituição, organizadora do Estado (*Staat*), a fim de fazer valer a vontade comunitária da qual emana.

Da conceituação kantiana do *contrato originário*, portanto, podem ser enunciadas as seguintes assertivas:

1) O “ato” pelo qual o povo mesmo se constitui como Estado (*Staat*) é o contrato originário. Não se trata precisamente de um ato, mas somente da idéia desse ato de constituição do Estado (*Staat*);

2) A dependência legal a que passa se sujeitar a liberdade exterior de cada um brota da vontade legisladora própria do homem;

⁶¹**Rechtsl.**, § 47, 315 , p. 145/146. – Esta tradução não está idêntica aos termos da tradução do espanhol, utilizada na presente dissertação, em razão de não estar de conformidade com o original.

3) O contrato originário é aquele segundo o qual todos no povo renunciam integralmente à sua liberdade exterior inata para recuperá-la em seguida como membros de uma comunidade jurídica, ou seja, como membros de um povo considerado como Estado (Staat).

4) O Estado (Staat) é uma comunidade em razão de sua forma, ou seja, por estar unido por um interesse comum (leis de validade universal) de todos que se encontrarem no estado jurídico (rechtlicher Zustand).

Propondo uma correlação dos elementos definidores do direito público e do contrato originário sugere-se a seguinte tese:

A formação de um estado jurídico (rechtlicher Zustand) dá-se através de uma promulgação universal de leis, que se legitima pela idéia do contrato originário e ganha corpo através de uma Constituição, definidora do Estado (Staat). O contrato originário e, conseqüentemente, a promulgação universal de leis por ele legitimada, é uma necessidade, exigência da razão. Tão somente porque é instaurado um estado de legalidade, alvo do interesse comum, é que se justifica a renúncia da liberdade natural em favor da liberdade civil.

Essa tese pode ser dividida em três partes, as quais são tratadas sob a designação de premissas:

I) A formação de um estado jurídico (rechtlicher Zustand) dá-se através de uma promulgação universal de leis, que se legitima pela idéia do contrato originário e ganha corpo através de uma Constituição, definidora do Estado (Staat)

II) O contrato originário e, conseqüentemente, a promulgação universal de leis por ele legitimada, é uma necessidade, exigência da razão.

III) Tão somente porque é instaurado um estado de legalidade, alvo do interesse comum, é que se justifica a renúncia à liberdade natural em favor da liberdade civil.

IV. 4.1 - Premissa I

A formação de um estado jurídico (Zustand) dá-se através de uma promulgação universal de leis, que se legitima pela idéia do contrato originário e ganha corpo através de uma Constituição, definidora do Estado (Staat).

Segundo Kant, o contrato originário, no qual há ligação de cada vontade particular e privada, entre os membros do povo, para constituir uma vontade comunitária e pública com o fim de estabelecer uma legislação legítima, não tem que ser suposto como um fato (o que aliás, resta impossível).

Trata-se, ao contrário, de uma idéia da razão que tem sem dúvida, sua realidade (prática), a saber, a de obrigar a todo legislador a ditar suas leis como se estas pudessem ter emanado da vontade unida de todo o povo (**Theor. Prax.**, p. 37), na medida em que este queira ser cidadão, como se houvesse expressado sua anuência de acordo com uma tal vontade.

Quando Kant diz que há sociedade num estado primitivo é porque nele já existem relações em que o “meu” e o “teu” exteriores estão postos, ou melhor, são objetos de uma posse que exige o respeito alheio. Isso porque, “segundo o postulado da razão prática, todos têm a faculdade de ter um objeto exterior do seu arbítrio como seu”(**Rechtsl.**, 256, §9, p. 70).

Perguntar-se-ia: o que diz este postulado da razão prática? A resposta de Kant está na afirmação de que é possível ter como meu qualquer objeto exterior do meu arbítrio (**Rechtsl.**, 246, § 2, p. 56). Esse “ter como meu” é, segundo Kant, um poder físico sobre tal coisa. Um

poder, contudo, que não é jurídico se não for posto em compatibilidade com a liberdade de qualquer outra pessoa, segundo uma lei universal⁶².

Mas, qual(quais) o(s) requisito(s) para que “eu” conceba algo como objeto do “meu” arbítrio?

Segundo Kant, para *pensar* algo meramente como objeto de meu arbítrio basta a consciência de que o tenho em meu poder (**Rechtsl**, 247, § 2, p. 57). Daí a conclusão de Kant de que “é uma proposição *a priori* da razão prática considerar e tratar qualquer objeto do “meu” arbítrio como “meu” e “teu” objetivamente possíveis”⁶³.

Este, pois, o postulado da razão prática, o qual pode ser denominado também, segundo o próprio Kant, lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que “nos confere a competência que não poderíamos extrair dos meros conceitos do direito em geral”⁶⁴. Ou seja, é a lei permissiva da razão prática que impõe ao outro se abster do uso de algo do qual “eu” já tenha me apossado. E Kant diz: “A razão quer que este postulado valha como princípio”⁶⁵.

Ora, diante do exposto, alguém poderia indagar se, então, Kant está considerando a propriedade como um direito natural, como fez Locke⁶⁶. Isso, todavia, não ocorre, uma vez que, para Kant, a liberdade é o único direito inato, senão vejamos:

*A liberdade (a independência em razão do respeito ao arbítrio construtivo do outro), na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, inerente a todo homem em virtude de sua humanidade.*⁶⁷

⁶² “Com efeito, um objeto do meu arbítrio é algo cujo uso está *fisicamente* em meu poder. Mas, se não pudesse estar de nenhuma maneira em meu poder, *juridicamente*, ou seja, se usá-lo não fosse compatível (fosse injusto) com a liberdade de qualquer outro, segundo uma lei universal (...)” **Rechtsl.**, 247, § 2, p. 56.

⁶³**Rechtsl.**, 247, § 2, p. 57.

⁶⁴**Rechtsl.**, 247, § 2, p. 57.

⁶⁵**Rechtsl.**, 247, § 2, p. 57.

⁶⁶ Sobre a consideração da propriedade como um direito natural, segundo Locke, ver BOBBIO (1997).

⁶⁷ **Rechtsl.**, 238, B, p. 48.

Como conciliar, então, a consideração de que a liberdade seja o único direito natural para Kant com a possibilidade do "Meu" e "Teu" de cada um, possíveis pelo postulado mesmo da razão prática?

A resposta a essa pergunta pode ser dada pela contraposição do pensamento de Kant ao maior esforço argumentativo de Locke em sua teoria do governo.

Locke pretendeu demonstrar que a propriedade é um direito natural no sentido específico de que ele *nasce e se aperfeiçoa* no estado de natureza, ou seja, antes que o Estado seja instituído e de forma independente. Daí se segue que o fim para o qual os homens se reúnem em uma organização política é, no pensamento lockeano, a conservação da propriedade⁶⁸.

No pensamento de Kant, entretanto, tem-se apenas o nascimento da propriedade no estado de natureza, e não seu aperfeiçoamento. Isso explica todo o seu cuidado em dizer do estatuto da posse no estado de natureza como provisório ou provisional em contraposição ao caráter definitivo da posse em um estado jurídico⁶⁹.

Com efeito, se o “Meu” e o “Teu” exteriores de cada um são conquistados no estado de natureza, em caráter provisório, há que se supor que o escopo da Constituição Civil deverá ser o de garantir esta posse, em caráter definitivo. De fato, e diversas passagens do texto kantiano o comprovam, a Constituição Civil há que garantir o "Meu" de cada um, dado provisoriamente no estado de natureza. Segue-se daí o princípio: “lesiona-me quem procede

⁶⁸ "O magistrado não deve fazer nada a não ser com o objetivo de assegurar a paz civil e a propriedade de seus súditos" LOCKE, apud BOBBIO (1997), p. 187.

⁶⁹ “Uma posse, na espera e preparação de tal estado, só pode fundar-se numa lei da vontade comum, e que, portanto, está de acordo com a possibilidade desta última, é uma posse jurídica provisional, enquanto que a que se encontra em um estado efetivo seria uma posse preemptória” (**Rechtsl.** 257, § 9º, p. 70-71).

segundo uma máxima pela qual me é impossível ter como meu um objeto do meu arbítrio” (**Rechtsl.**, 257, § 9, p. 70).

Mas, é de se atentar, o direito natural (que, por ser inato, deve conservar sua força como princípio jurídico) não é, *in casu*, a propriedade ou esse "Seu" de cada um. É, antes, o **arbítrio** de cada um. Assim, o direito natural que deve ser conservado numa constituição civil, uma vez que é derivado de um princípio *a priori* da razão, é o arbítrio de todo homem que é determinado, em todo ser racional, segundo leis da liberdade⁷⁰. Por isso, é sob a existência do Direito que se tem a passagem da provisoriedade de uma posse para sua peremptoriedade.

Mas, não é isso que define, em Kant, o que seja o direito, senão vejamos:

*o direito é a limitação da liberdade de cada um à condição de sua concordância com a liberdade de todos, conquanto que esta concordância seja possível segundo uma lei universal.*⁷¹

Assim, a passagem à peremptoriedade de uma posse, ou à estabilidade das relações fundadas no “Meu” e no “Teu” exteriores, só pode ter lugar sob uma legislação universal que respeite uma vontade comum, que não é um somatório de vontades, mas a existência de uma vontade autônoma – legisladora – comum a todo ser racional.

Desse modo a grande proposta kantiana é a de que o contrato originário - **contrato** porque expressão da vontade aprioristicamente comum a todo homem racional, e **originário** porque na dimensão do dever ser da vida socialmente regulada e não na da origem da sociedade - deva ser o princípio regulador da promulgação universal de leis sob as quais a

⁷⁰ “A razão prática com sua lei jurídica não quer que eu pense o meu e o teu nem sua posse em aplicação a objetos atendendo a condições sensíveis, senão prescindindo delas, porque isto concerne a uma determinação do arbítrio segundo lei da liberdade, posto que só um *conceito do entendimento* pode ser subsumido sob um conceito jurídico” (**Rechtsl.**, 253, §7, p.66).

⁷¹ **Theor. Prax.**, 289/290, p.26.

liberdade de cada um possa conviver com a liberdade do outro, em outros termos, do contrato originário como princípio regulador do direito.

Mas, o que se pode, sob a ótica de Kant, querer dizer quando se enuncia a proposição 'promulgação universal de leis'? Ou, de outro modo, que se entende por 'universal' no campo do direito?

O fato de Kant submeter uma tal promulgação de leis a uma vontade comum que, conforme se disse, é a vontade legisladora presente em todo ser racional - por isso **comum** a todo homem - permite a resposta de que por 'universal' Kant entenda tudo aquilo que deva valer para todo ser racional.

Esta universalidade a que Kant reporta todo o construto do edifício da moralidade, mostra-se, sem dúvida, muito mais clara no domínio da ética que no domínio do direito. Isso porque, a postulação do imperativo categórico - "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (G.M.S., 421, p. 59) - guarda, aparentemente, mais proximidade com a idéia de deveres para os quais a coerção implicada à sua desobediência é uma coerção interna, tal como ocorre nos deveres de virtude (próprios da ética) do que com a noção de deveres jurídicos (fundados em imperativos hipotéticos), cuja infração impõe uma coerção externa.

A conclusão, aceita por nós (vide capítulo anterior, distinção entre imperativo categórico e imperativos hipotéticos), embora não expressa na obra de Kant, de o direito valer-se de imperativos hipotéticos parece, portanto, problematizar qualquer atribuição de universalidade que se queira dar ao direito. Tal dificuldade, contudo, se desfaz, sob a consideração de que a universalidade deva estar presente na formulação do corpo de leis que deva reger uma dada sociedade (ou sob um corpo de leis internacionalmente concebido, o que dá à concepção kantiana do contrato a sua devida extensão). Ou seja, o direito se expressa em normas de imperativo hipotético, sendo, contudo, ele mesmo, expressão de um princípio

universal, categórico, qual seja, o de que a liberdade se realiza mediante regulação. O princípio norteador da ação do legislador constituinte deve ser, pois, o de que as leis que compõem a Constituição de um Estado, para a realização da liberdade nesse Estado, devam valer para todo membro da sociedade enquanto homem, súdito e cidadão⁷².

Disso decorre a fundação do estado civil, como estado jurídico, sob os seguintes princípios *a priori*:

- 1.A liberdade de cada membro da sociedade, enquanto homem.
- 2.A igualdade deste com qualquer outro, enquanto súdito.
- 3.A independência de cada membro de uma comunidade, enquanto cidadão⁷³.

A interpretação aqui proposta do que seja essa 'promulgação universal de leis', sob a qual se erige um estado civil juridicamente posto, encontra, portanto, a Constituição de cada país – Carta Magna do ordenamento jurídico de todo Estado – à qual deve se submeter (no sentido de tomá-la como princípio e fundamento) toda legislação ordinária infraconstitucional aplicável aos diversos ramos do Direito (cível, penal, comercial etc...)⁷⁴.

Da abordagem da **Premissa I** sobre o contrato originário, qual seja, “a formação de um estado jurídico se dá através de uma promulgação universal de leis que se legitima pela idéia do contrato originário”, conclui-se que o contrato originário kantiano é uma idéia reguladora que legitima a formação de um estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) devendo

⁷² Nesse sentido, muito interessante é a crítica que se faz à Constituição de diversos países e, entre eles, a do Brasil, ao darem tratamento constitucional a matérias que não dizem respeito à totalidade do povo que compõe tal Estado. A mesma crítica seria válida a uma pretensa formulação de direitos humanos que não se dirigissem à humanidade como um todo.

⁷³ Segundo Kant, “estes princípios não são leis que ditam um Estado já constituído, mas as únicas leis segundo as quais é possível estabelecer um Estado de conformidade com os princípios racionais do direito humano externo e geral” (**Theor. Prax.**, 290, p. 27).

⁷⁴ Nesse sentido também, a pertinência da crítica às constantes emendas e revisões constitucionais (às quais presenciamos, de perto, no Brasil) que tiram da Constituição todo o rigor fundante que lhe é próprio.

funcionar como norteadora da manutenção, no corpo de leis que o rege, dos princípios nos quais se funda.

Não há, pois, nenhuma realização efetiva (historicamente falando) do contrato originário, ou seja, não houve, em tempo algum, um contrato assinado por todos os acordantes, instaurando um organismo maior denominado Estado (Staat). O contrato originário é apenas uma idéia da razão, uma exigência dos seres racionais para efetivação de uma vida justa, na qual se tenha assegurado o respeito à liberdade e ao arbítrio de cada um. E justamente porque é idéia da razão, razão que é própria de todo homem, é que a idéia do contrato vai se desvelar na construção mesma do ordenamento jurídico, ou seja, ganhará carnalidade no corpo de uma constituição, devendo dar a esta o caráter de universalidade.

IV-4.2 - Premissa II

O contrato originário e, conseqüentemente, a promulgação universal de leis por ele legitimada, é uma necessidade, exigência da razão.

A primeira questão que se põe diante de uma enunciação desse tipo é a seguinte: de qual 'necessidade' se está falando? Se *Bedürfnis*, derivada do verbo *bedürfen*, estar-se-ia falando de uma certa 'carência', ou seja, da promulgação de leis formadora de um estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) como sendo uma carência (ausência ou lacuna) do homem natural. Se, contudo, *Verbindlichkeit*, que tem a conotação do modal irregular *sollen*, estar-se-ia falando de um dever, ou seja, de uma necessidade objetiva, prática, moral⁷⁵, donde passar do estado de natureza para o estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) não seria o simples preenchimento de uma carência natural, mas a realização de um dever.

⁷⁵ " A necessidade (Notwendigkeit) objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever" (G.M.S., BA 86, p. 84).

Aceitar a primeira hipótese significaria operar uma aproximação do contrato kantiano ao jusnaturalismo hobbesiano e rousseauísta uma vez que, segundo Hobbes, o estabelecimento de um estado social (e aqui, bem como em Rousseau, se trata mesmo da contraposição estado de natureza X sociedade, diversamente do pensamento de Kant) visa à segurança dos indivíduos que contratam, carentes que se tornaram, no estado de natureza, de meios suficientemente necessários à proteção de suas vidas e, segundo Rousseau, o contrato visa à conservação da vida⁷⁶ o que, em última análise, muito se aproxima da tese hobbesiana da segurança⁷⁷.

De fato, há em Kant uma preocupação com a segurança frente a uma violência derivada da ausência de leis no estado primitivo. Uma violência revelada na luta de cada um pelo que é seu, ausentes quaisquer critérios dirimidores de conflitos que ultrapassem a pessoa mesma de cada conflitante. Observa-se, contudo, que a preocupação maior de Kant não está numa possível injustiça (cabível na consideração hobbesiana e rousseauísta) que, a rigor, não existe na luta entre os homens no estado primitivo. A preocupação *mor* de Kant dirige-se à constatação de uma injustiça em grau supremo (máximo) que é a da permanência em um estado não jurídico.

Mas, se esta injustiça não se revela pela luta particular dos indivíduos, o que a caracteriza?

Segundo Kant, a saúde de um Estado (*salus reipublicae suprema lex est*), que se configura a si mesmo segundo leis da liberdade, não significa nem o bem estar dos cidadãos, nem sua felicidade. Um Estado sadio é, segundo Kant, um estado de máxima concordância

⁷⁶ ROUSSEAU, p. 20.

⁷⁷ Tal aproximação pode parecer um contra-senso àqueles que se prenderem às primeiras linhas de **O Contrato Social** visto que, no capítulo intitulado "Das Primeiras Sociedades", Rousseau divergia nitidamente da posição de Hobbes e Grotius (p. 11). Com o avançar do texto, contudo, inserindo o contrato na lógica da conservação da vida e não da vida como direito isoladamente (o que permitiu a aceitação da pena de morte - cap. V, p.43), Rousseau muito se aproximou do pensamento hobbesiano.

entre a constituição e os princípios jurídicos, “**um estado a que a razão nos obriga a aspirar através de um imperativo categórico (g.n)**” (*Rechtsl.*, 318, p. 149.)

Fazendo um cotejamento dessa passagem com o texto original alemão, vê-se que a expressão utilizada por Kant para o que foi traduzido por '**nos obriga a aspirar**' é *verbindlich machen*, ou seja, fazer obrigatório (estado a que a razão faz obrigatório através de um imperativo categórico). Contratar é, pois, um dever moral, um imperativo. A razão nos obriga a aspirá-lo.

O contrato originário em Kant não assume, portanto, o papel de mero supridor de uma carência humana natural de não conseguir conservar-se ou manter-se seguro. E esse será o grande diferencial do pensamento jusnaturalista kantiano face ao dos demais jusnaturalistas. Para Kant, sair do estado de natureza é uma obrigação moral. Daí se poder afirmar que o contrato originário é a versão jurídica do imperativo categórico, o que confirma a tese de que o direito se funda no Princípio Supremo da Moralidade.

Não é despropositadamente que Kant diz que o que está em jogo não é a felicidade nem o bem estar dos cidadãos. Isso porque, se o direito visasse à felicidade dos cidadãos de um Estado, fundar-se-ia em um imperativo hipotético (assertórico-prático, posto que real). Ocorre, contudo, que a heteronomia da vontade (especialmente a que visasse à felicidade⁷⁸) é fonte ilegítima da moralidade. Se o direito visasse à felicidade dos cidadãos, não seria, portanto, moral.

O contrato originário é, pois, uma necessidade; necessidade que é dever; dever a que todo ser racional é obrigado pelo imperativo categórico para se realizar enquanto ser livre e conviver com a mesma realização dos demais homens, como seres livres.

⁷⁸ "O princípio mais condenável, porém, é o princípio da *felicidade própria* (...)" *G.M.S.*, 442, p.87.

Vimos que a formulação do imperativo categórico é na **G.M.S.**: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (**G.M.S.**, 421, p. 59). Vimos também que ele (o imperativo categórico) era a concepção objetiva da autonomia da vontade que, por seu turno, é "fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional" (**G.M.S.**, 436, p. 79).

Desse modo, compreender o contrato originário como sendo uma obrigação é compreender que o que caracteriza a injustiça revelada na permanência no estado de natureza é a indignidade e irracionalidade que afastam do homem sua natureza de humano.

Vista a necessidade do contrato como sendo uma exigência da razão estamos, novamente, diante de uma diferença de Kant em relação aos jusnaturalistas que o antecederam, qual seja, a de que o homem seja considerado, já no estado de natureza, um ser moral.

Em Rousseau, por exemplo, a passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava (**ROUSSEAU**, p. 25). É bem verdade que, também em Rousseau, o homem nasce livre. Essa é, de fato, a primeira afirmação em **O Contrato Social** (p.9). O que ocorre, contudo, é que a liberdade não tem, no pensamento de Rousseau, o estatuto que tem no pensamento de Kant.

Para Kant, conforme já dissemos, a liberdade é atributo da vontade que é, por seu turno, atributo de todo ser racional. Vimos também que a liberdade da vontade não é outra coisa senão sua autonomia (**G.M.S.**, 447, p. 94) e esta, o Princípio Supremo da Moralidade. Poder-se-ia surgir a seguinte indagação: se o homem é, desde sempre, um sujeito moral, por que algum dia se encontrou num estado primitivo?

A resposta a essa pergunta é o que dá o verdadeiro estatuto do contrato originário em Kant, a saber, o de instituidor da vida jurídica, da sociedade civil regida pelo direito e não o

de instituidor de um homem moral. E, o fato de ser assim, só reforça nosso entendimento de que o direito (bem como a ética) estão subjugados à moralidade, marco de razão da humanidade.

Uma breve recapitulação das conclusões às quais chegamos até então nos mostra que o contrato originário é uma idéia da razão. Idéia que, como vimos, é necessária. Necessidade que decorre, pois, do dever que temos de nos realizar enquanto seres racionais. E, conforme vimos, essa realização, que nos afirma como seres morais, exige, no âmbito jurídico, a promulgação universal de leis que reja as relações humanas que envolvam a liberdade de cada membro da sociedade enquanto homem, a igualdade entre eles, enquanto súditos, e sua independência, enquanto cidadãos,⁷⁹ sendo o respaldo à constituição de direitos que garantam a cada um o que é seu, livres da usurpação de outrem.

Podemos, pois, concluir que a promulgação universal de leis que opera a instituição do direito através de um corpo constitucional que ordena a vida civil é necessária e tem por escopo a realização do homem enquanto ser moral. O contrato originário não é, portanto, um meio para a obtenção de uma vida feliz senão que para a realização da liberdade do homem⁸⁰.

IV.4.3 - Premissa III

Tão somente porque é instaurado um estado de legalidade, alvo do interesse comum, é que se justifica a renúncia da liberdade natural em favor da liberdade civil.

⁷⁹ Estes são, como vimos, os três princípios *a priori* sob os quais se funda o estado jurídico.

⁸⁰ “Com efeito, o conceito de um direito externo em geral procede inteiramente do conceito de liberdade nas relações externas dos homens entre si, e não tem nada a ver com o fim que todos os homens perseguem de modo natural (o propósito de serem felizes) nem com a prescrição de meios para lograr esse fim” (**Theor. Prax.**, 289, p. 27).

A introdução à Doutrina do Direito, na **Rechtsl.**, traz a pergunta “o que é o direito?”.

A resposta kantiana a esta pergunta é clara:

O direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade⁸¹

O direito é, pois, o modo garantidor da convivência conciliada do arbítrio de cada um, manifestado em uma lei universal da liberdade.

Antecedendo essa formulação, Kant nos diz que o conceito de direito (no que se refere a uma obrigação que o corresponda) afeta:

1. somente a relação externa e prática de uma pessoa com outra;
2. as relações entre arbítrios de uma e outra pessoa (e não uma relação entre arbítrio de um e desejo de outro);
3. a forma do arbítrio de ambas as partes que se relacionam, na medida em que se consideram unicamente como livres e não a matéria do arbítrio, ou seja, o fim a que cada um se propõe como objeto de seu querer.⁸²

É com base nessa **tríplice afetação** – que traz à tona a exterioridade das relações entre arbítrios considerados em sua forma livre – que tem lugar a consideração do direito como um sistema de coação, já que esta é vista como resistência a todo obstáculo à liberdade (vide capítulo anterior).

Duas são as indagações advindas da consideração do Direito como sistema de coação:

- 1) O que dá ao direito a legitimidade de se fazer preservador da liberdade ou, em outros termos, donde advém a legitimidade que faz com que a liberdade jurídica seja preponderante em relação à liberdade primitiva?

⁸¹ **M.S.**, § B, 230, p. 39.

⁸² **Rechtsl.**, § B, 230, p. 38.

2) Como conciliar a compreensão do direito como sistema de coação com a tese Kantiana segundo a qual o direito está ligado à moralidade?

A resposta à primeira pergunta reforça a premissa de que o contrato originário é que dá legitimidade à promulgação universal de um corpo de leis. Mas, observe-se, não sendo um fato histórico, mas, uma idéia da razão, "o *contractus originarius* não é o princípio da explicação da origem do *status civilis*, mas de como ele deve ser" (Rx. 7740 apud TERRA, p.39).

Assim, quando dizemos que o contrato originário concede legitimidade à instituição de um corpo de leis não estamos dando a ele o estatuto de nenhuma explicação da origem histórica do Estado (Staat). Estamos sim, dando legitimidade à existência desse Estado (Staat) sob a direção de um corpo de leis que dita as normas de como ele deve ser. Já dissemos que o contrato *originário* kantiano está diretamente associado ao asseguramento da passagem da forma provisória das relações jurídicas existentes no estado de natureza para a sua forma peremptória, ou seja, passagem do direito natural ao direito civil (enquanto direito público, e não da forma como o entendemos hoje, qual seja, o ramo do direito que regula relações privadas).

Nesse *iter*, apresentamos a constituição civil como fundamento da garantia do "Meu" de cada um. E, de fato, não poderia ser diferente face à exigência, para convivência pacífica do "Meu" e do "Teu" exteriores, de uma legislação pública que garanta a liberdade de todos na realização do arbítrio de cada um.

A questão que surge é, então: como tornar possível essa convivência de liberdades compatível com a realização do arbítrio de cada um? A resposta a essa pergunta só pode ser dada se o instrumento que possibilita essa realização do arbítrio de cada um é visto com caráter de universalidade. E isso é o que temos com a formulação kantiana do princípio universal do direito:

*Uma ação é conforme ao direito (recht) quando permite, ou cuja máxima permite a liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal.*⁸³

Kant deixa claro que essa lei universal do direito é, na verdade, uma lei que impõe uma obrigação. E essa obrigação está vinculada à faculdade de coagir dada ao próprio direito uma vez que a lei universal que impõe a obrigação “não espera de modo algum, muito menos o exige, que deva, eu mesmo, restringir a minha liberdade a essas condições por essa obrigação”⁸⁴. Fica introduzida, portanto, a coação como característica do direito ou, ainda, como possibilidade de realização da universalidade que lhe é própria, garantidora da liberdade de cada um em face da de todos. Desse modo, a faculdade de coagir é auxiliar da garantia da efetivação do direito como universalidade realizadora da convivência do arbítrio de um membro da sociedade com o de outro.

Resta-nos, ainda, responder à segunda pergunta.

Para aqueles que confundem a moralidade com a ética, uma conciliação entre a concepção do direito como sistema de coação e a vinculação do direito à moralidade, de fato, não é possível vez que a coerção a que os deveres de virtude ou deveres éticos se associam é uma auto-coerção, que em nada se aproxima de um sistema de coerção externa.

Pode-se depreender do pensamento de Kant, pois, que moralidade e ética, contudo, não são sinônimos. Aquela se funda em um e somente um princípio, a saber: a autonomia da vontade. Esta perfaz um conjunto de deveres de virtude, ou seja, deveres que, sob o imperativo da moral, devam servir de norteadores da conduta humana como, por exemplo, autoconservação, não mentir, desenvolver sua perfeição etc.. Com efeito, a moralidade é o que define a essência do homem como um ser livre, no sentido de legislador de si, e, a ética, é um conjunto de regras de conduta desse ser em busca da realização dessa liberdade.

⁸³Rechtsl., § C, p. 39.

Por outro lado, e tendo em vista as considerações que já fizemos a respeito da compatibilidade de uma universalidade das leis jurídicas com a moralidade, atribuída à Constituição - que instancia a legalidade máxima de um ordenamento jurídico - o direito, muito menos que a ética, também não é sinônimo de moralidade.

Um dos instrumentos do qual se vale o direito para o cumprimento da legislação imposta ao homem é, indubitavelmente, a coação. A pergunta que se põe é: para que a coação externa se o direito está ligado à moralidade? Ou, ainda, ao admitir outros móveis para a ação, diferentes da orientação do dever, não estaria Kant inviabilizando uma passagem da filosofia moral para a filosofia do direito?

A resposta a essas indagações, todavia, está em que o direito baseia-se na razão pura prática (o que faz com que, conforme expusemos, o contrato originário seja um dever, um imperativo moral)⁸⁵. Desse modo em que pese o dever jurídico não ser exatamente um dever ético, submeter-se ao direito é um dever moral, o que concilia a coação jurídica com a moralidade.

O que pretendemos mostrar é que o direito está vinculado à moralidade e isso, pela obrigação mesma que tem o homem de contratar, ou seja, de se estabelecer, como autor e partícipe, em um ordenamento jurídico que o permita realizar seu arbítrio e defender a posse do que lhe seja próprio, mediante critérios que transcendam a figura individual do seu querer. Para se transcender a essa individualidade do querer de cada um como padrão de aquisição ou

⁸⁴ **Rechtsl.**, § C, p. 40.

⁸⁵ VIEIRA expõe uma boa compreensão dessa questão:

“Ora, no que diz respeito à sua fundamentação, a lei jurídica baseia-se na razão prática pura, visto que, ao estabelecer um dever de direito (Rechtspflicht), ela só pode fazê-lo, na medida em que e se ela for também uma lei prática ou um princípio prático objetivamente válido, o qual, por sua vez, é obra da razão prática pura. Ao estabelecer um dever de direito a lei jurídica é legitimada a atuar de forma coatora contra todas as ações que estejam em rota de colisão com o estipulado pelo dever de direito, já que este - baseado, em última instância, na razão prática pura - determina algo que deve ser incondicionalmente feito. A incondicionalidade expressa pelo dever de direito deixa, entre vários possíveis elementos motivadores da ação, o espaço aberto para a coação, a fim de efetivar aquilo que a lei ética exige seja feito em virtude única e exclusivamente do dever” (VIEIRA (1998), p. 118).

resolução de contendas e, resguardar o arbítrio de cada um, exige-se, pois, a inserção da coerção como elemento que zele pela obediência ao sistema de leis a que, supostamente, todo o povo consente como sendo o conjunto de normas que possibilitam a existência comum sob as rédeas da Justiça. Desse modo, considerar o direito como sistema de coação não destoa da tese kantiana segundo a qual o direito está ligado à moralidade.

QUINTO CAPÍTULO

V – OS ARTIGOS PRELIMINARES PARA A PAZ PERPÉTUA

Dá-se início, com o presente capítulo, à abordagem sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano para a paz perpétua. Com essa afirmativa, quer-se pontuar a abordagem dos capítulos quinto e sexto, que se voltarão, respectivamente, para os artigos preliminares e definitivos para a paz perpétua, acrescido da abordagem do primeiro adendo (que contém a tese segundo a qual a natureza garantiria a paz mundial, não obstante a não efetivação, por parte dos homens, dos princípios jurídicos estabelecidos nos artigos preliminares e definitivos).

Nesse capítulo (bem como no sexto), a linha de pensamento adotada será a desenvolvida por CAVALLAR⁸⁶, por ser compatível com os pressupostos estabelecidos nos capítulos anteriores dessa dissertação, procurando abordar, de forma sistemática, o projeto kantiano que conduziria à paz perpétua.

Segundo CAVALLAR, “os artigos preliminares e definitivos desdobram o princípio kantiano do direito – que podemos ler como uma formulação especializada do imperativo categórico – nos planos do Direito Constitucional (Público), do Direito das Gentes e do Direito Cosmopolita”. (CAVALLAR, p. 79).

Nosso quinto capítulo, pois, aborda a situação dos artigos preliminares para a paz perpétua, no qual procuraremos demonstrar, contrariamente ao que defendem alguns autores, que os artigos preliminares não são meramente derivados da experiência⁸⁷, mas fundados em

⁸⁶ CAVALLAR (1997).

⁸⁷ Quanto a essa preocupação, Kant também a teve, esclarecendo, nas breves linhas que antecedem ao texto o seguinte: “Pode deixar-se de lado a questão de se esta inscrição satírica na tabuleta de uma pousada holandesa (À Paz Perpétua – um projeto filosófico) em que estava pintado um cemitério, interessa aos *homens* em geral, ou aos chefes de Estado em particular que nunca chegam a saciar-se da guerra, ou exclusivamente aos filósofos que

um princípio que é o do **direito** e da **lesão** estando estes, por seu turno, respaldados numa lei racional *a priori*, o imperativo categórico, donde deriva a constituição de um edifício jurídico/moral sistemático no pensamento kantiano.

Estará em questão a compreensão de qual o **fundamento** dos artigos preliminares e **a que** os artigos preliminares antecedem e/ou preparam (já que tudo o que é preliminar é uma antecedência de algum outro estado posterior), procurando-se defender a tese de que há um princípio instaurador da unidade dos artigos preliminares, sendo este princípio uma idéia da razão, precisamente a idéia da soberania, que, por sua vez, pretende-se demonstrar, tem seu fundamento no imperativo categórico, especialmente em sua face da “autonomia da vontade”⁸⁸ e do “fim em si”.

Com efeito, o argumento que se pretende sustentar, que deságua na compreensão da paz perpétua como uma obrigação moral (o que confirma a fundamentação do direito no Princípio Supremo da Moralidade) tem seu nascedouro filológico no próprio título da obra, a saber, **Zum Ewigen Frieden**, já que, reconhecer a especificidade da preposição alemã “**zu**”, que compõe o título **Zum** (preposição “**zu**” + artigo “**dem**”) **Ewigen Frieden**, alerta para o caráter prescritivo e constitutivo (e não descritivo) da proposta kantiana de uma paz perpétua, sendo certo, contudo, como pretende-se demonstrar, que os caracteres constitutivo e prescritivo não estão no “**zu**”, mas na própria paz, “**Frieden**”, já que o próprio dever é que é o constitutivo da ação moral, sendo, por isso, prescritivo da conduta humana. O “**zu**”, apenas

se entregam a esse doce sonho. Mas o autor do presente ensaio põe como condição o seguinte: em virtude de o político prático estar em bons termos com o teórico e com grande autocomplacência o desdenhar como a um sábio acadêmico que, com as suas idéias ocas, nenhum perigo traz ao Estado (este deve antes basear-se em princípios empíricos) e a quem se pode permitir arremessar de uma só vez os onze paulitos sem que o estadista, conhecedor do mando, com isso se preocupe, no caso de um conflito com o teórico, ele deve proceder de um modo conseqüente e não farejar perigo algum para o Estado por detrás das suas opiniões, aventuradas ao acaso e publicamente manifestadas – com esta *clausula salvatoria*, quer o autor saber-se a salvo expressamente e da melhor forma contra a interpretação maliciosa”.

⁸⁸“A soberania nada mais é que a autodeterminação de uma sociedade que age de acordo com a sua própria vontade” (Volker Gerhardt, apud CAVALLAR, p. 81).

diz do 'a caminho', 'em direção a', para o qual se deve atentar: a paz é um dever e, pois, deve-se caminhar rumo a sua realização.

Esse caminho, como se verá, está composto de condições negativas (artigos preliminares) e positivas (definitivos), sendo a tese que se procurará desenvolver a de que os artigos preliminares estão para o estado de natureza assim como os artigos definitivos estão para o Estado de Direito, que se realiza nos três âmbitos do direito, quais sejam, o Direito Constitucional (Público), o Direito das Gentes e o Direito Cosmopolita, sendo esse último o âmbito favorável à realização de uma paz perpétua.

A representação gráfica para essa afirmativa seria, portanto:

<u>Artigos Preliminares</u>	=	<u>Artigos Definitivos</u>
Estado de Natureza		Estado de Direito

Ou seja, os artigos preliminares incidem, ainda, num âmbito de relações internacionais primitivas, marcadas pela guerra, exércitos permanentes, desrespeito à soberania dos Estados, dívidas públicas associadas à política externa, uso da força no governo de outros Estados, enfim, diversos tipos de hostilidades que devam ser banidas numa passagem para um verdadeiro estado de Direito Internacional. Cumpre esclarecer, desde já, que a implementação dos artigos preliminares se dá pela via negativa, ou seja, o conteúdo normativo desse artigos é sempre uma proibição ou, se quisermos, uma condição negativa. Assim sendo, quando se fala em implementação da norma contida em qualquer dos seis artigos preliminares está-se falando da instauração de uma nova realidade, positiva, a qual supera a negatividade presente no conteúdo da norma.

Já os artigos definitivos normatizam a formação desse estado de Direito (rechtlicher Zustand) Internacional, quiçá de uma *Cosmópolis*, sendo exigências, nesse âmbito, que a constituição civil de cada Estado seja republicana, que haja uma federação de estados livres e,

ainda, condições de hospitalidade universal. Assim, a concretização prática dos artigos preliminares, embora fundados em uma idéia da razão, qual seja, a soberania, não conduzirá, ainda, a um estado de paz, ou seja, o simples estado de ausência de guerra não dá o estatuto da paz internacional, que estará na dependência da implementação dos artigos definitivos. Essa afirmação pode ser vista, também, em analogia à situação dos seres racionais que, embora já sejam seres morais em estado de natureza, não realizam, nesse estágio, a sua liberdade, donde é uma obrigação moral sair do estado de natureza. O argumento a ser defendido é, pois, o de que os artigos sejam **preliminares** à formação de um estado de Direito Internacional, que será, em verdade, uma federação de paz. Ou seja, os artigos preliminares estabelecem, através de condições negativas, a prescrição para que se consuma com toda a marca do estado de natureza na relação entre os Estados⁸⁹, o que, acrescido da implementação dos artigos definitivos, através de condições positivas, pode viabilizar a instauração de um Direito Cosmopolita, capaz de propiciar uma verdadeira paz perpétua.

Cumprir esclarecer, por fim, em que pese a observação kantiana ao final da enunciação dos artigos preliminares, qual seja, a de que os artigos 1, 5 e 6 seriam de eficácia rígida, obrigando imediatamente, ao passo que os artigos 2, 3 e 4 conteriam uma autorização para adiar a execução sem, no entanto, perder de vista o fim, defendemos o argumento de que há uma **integração** entre todos esses artigos, de modo a que o cumprimento de um viabiliza o cumprimento do outro, sucessivamente. Essa integração, contudo, não é de caráter absoluto, já que um artigo, sobretudo por estabelecer uma condição negativa, pode se cumprir mesmo sem a implementação do anterior, parecendo-nos, contudo, que a implementação do anterior facilita a consecução do seguinte.

⁸⁹“Com base nos artigos preliminares pode-se acordar uma paz provisória. Esses artigos ainda não detalham em que consiste positivamente o estado da paz internacional” (CAVALLAR, p. 83).

V. 1 - O primeiro artigo preliminar para a paz perpétua

A norma contida no primeiro artigo preliminar para a paz perpétua está consubstanciada na seguinte proibição ou condição negativa:

Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.⁹⁰

Segundo Kant, um tratado dessa espécie seria apenas um “armistício”, um “adiamento das hostilidades”, não a paz propriamente dita, a qual deve implicar no fim de **todas** as hostilidades.

A primeira postura preliminar a ser adotada na busca de um estado de paz é, portanto, a de abandono, **por completo**, por parte de todos os Estados que entre si celebrarem tratados, do primitivo estado de guerra. Isso porque, o que se vê no cenário internacional, é a contínua ocorrência de guerras motivadas por interesses políticos e/ou econômicos, posteriormente à assinatura de tratados, ou seja, a contínua permanência, nas relações entre países que entre si acordam, de elementos hábeis para uma guerra futura.

A efetivação da prática proibida no primeiro artigo preliminar na celebração de tratados internacionais revelará a **parcialidade** de toda e qualquer empreitada no sentido de se abandonar esse estado primitivo, o que redundará na não validade de qualquer tratado que venha, fundando-se nesse abandono, a enunciar uma suposta paz.

Vale ressaltar que o termo ‘validade’, do ponto de vista jurídico, além de se referir à validade formal de um ato/lei, remete-se, também, à validade material e à validade ética desse ato/lei.

⁹⁰Z. ew. Fried., B 4, p. 120.

A validade formal diz respeito à vigência do ato, ou seja, sua permanência no ordenamento jurídico, sem que nenhum outro ato posterior o tenha derogado (revogação parcial) ou ab-rogado (revogação total). A validade material envolve os aspectos da efetividade e eficácia de um ato/lei, de modo a se ter vinculação das partes às quais o ato se dirige. E a validade ética, por seu turno, responde pelo fundamento da norma, ou seja, seu aspecto valorativo, sua razão de ser no mundo jurídico⁹¹. Assim, pode acontecer de um ato/lei ser válido (a) formalmente e, contudo, não o é materialmente, tampouco, axiologicamente.

A associação dessa compreensão jurídica do que seja a validade ao primeiro artigo preliminar para a Paz Perpétua permite a seguinte conclusão: ainda que o tratado firmado com reserva secreta de elementos para uma guerra futura mantenha-se válido, formalmente, ou seja, do ponto de vista da estrita existência no mundo jurídico internacional, materialmente e eticamente não o será.

Assim, a ocorrência de uma guerra, posteriormente à assinatura de um tratado de paz revelará, dentre outras inconsistências, a permanência de elementos para uma guerra futura num suposto tratado de paz, donde se conclui, portanto, que a passagem para o estado de paz exige o **total** abandono da guerra.

De estrutura análoga é a compreensão kantiana da passagem do estado de natureza para a sociedade civil⁹², no que tange ao abandono **total** da liberdade selvagem em troca de uma liberdade civil, por parte de **todos** do povo. Aí reside, pois, como já mencionado, o conceito kantiano do contrato originário.

⁹¹“Validade formal ou vigência é, em suma, uma propriedade que diz respeito à competência dos órgãos e aos processos de produção e reconhecimento do Direito no plano normativo. A eficácia, ao contrário, tem um caráter experimental, porquanto se refere ao cumprimento efetivo do Direito por parte de uma sociedade, ao “reconhecimento” (Anerkennung) do Direito pela comunidade, no plano social, ou, mais particularizadamente, aos efeitos sociais que uma regra suscita através de seu cumprimento. (...) O fundamento é o valor ou fim objetivado pela regra de direito. É a razão de ser da norma ou sua ratio juris. Impossível é conceber-se uma regra jurídica desvinculada da finalidade que legitima sua vigência e eficácia”. (REALE, Miguel. p. 114 e 115).

⁹²Ver, quanto a essa passagem, o capítulo anterior.

Assim, do mesmo modo que o contrato originário não significa a origem da sociedade, mas do Estado (Staat) regulado pelo direito, a supressão total da guerra não significará a origem da sociedade internacional (que já existe), mas do Direito Internacional a regular as relações entre os Estados.

No que tange, portanto, ao primeiro artigo preliminar, parece correta a afirmação que fazemos de que os artigos preliminares estejam para o estado de natureza assim como os artigos definitivos estão para o estado de direito (rechtlicher Zustand). Em outros termos, tal como o ser racional precisa livrar-se de sua liberdade primitiva, dada a ausência de normas que a regulem, para adquirir sua liberdade civil, regulada, os Estados, por seu turno, também precisam livrar-se de um estágio de paz provisória, no qual estão presentes elementos para uma guerra futura, para adquirir, junto aos demais Estados, um estágio de paz perpétua.

V.2 – O segundo artigo preliminar para a paz perpétua

A norma proibitiva contida no segundo artigo preliminar para a paz perpétua é a seguinte:

*Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação.*⁹³

Uma vez cumprida a determinação do primeiro artigo preliminar, qual seja, a de excluir de todo tratado de paz qualquer reserva de elementos para uma guerra futura, tem-se como possível um campo de independência entre os Estados, vez que não mais estarão intimidados pela possibilidade da guerra.

⁹³Z. ew. Fried., B 6, p. 121.

A guerra, ou a possibilidade dela, faz com que um Estado se aproprie de outro, através de herança, troca, compra ou doação⁹⁴ ao passo que, como afirma Kant ao comentar esse segundo artigo, nenhum Estado pode ser patrimônio (*patrimonium*) de alguém, como, por exemplo, o solo (território) no qual ele tem a sua sede⁹⁵.

É preciso, portanto, satisfazer à determinação negativa do primeiro artigo preliminar para ter-se como possível a concretização do segundo.

Segundo Kant, o Estado é uma sociedade de homens sobre a qual mais ninguém, a não ser ele mesmo, tem que mandar e dispor⁹⁶. Desse artigo depreende-se, pois, o conceito de soberania de um Estado. Essa soberania pode ser traduzida como **autonomia de uma sociedade**, ou seja, o atributo da sociedade que dá a si mesmo suas próprias leis, independentemente de intervenção externa⁹⁷.

Repare-se que a **autonomia** está atribuída à sociedade (conjunto de homens) e não ao Estado. Isso porque, sabidamente, o Estado é uma pessoa jurídica e, como toda pessoa jurídica, é uma ficção legal existente, criada pelo homem, a serviço dele próprio. Por isso a

⁹⁴Kant esclarece, ao comentar esse artigo, que “este modo de aquisição é, em parte, um novo gênero de artifício para se tornar muito poderoso mediante alianças de família sem dispêndio de forças e, em parte também, serve para assim ampliar possessões territoriais”.

⁹⁵Kant está a rechaçar a concepção de território, denominada por BONAVIDES, *Território-patrimônio*, característica do Estado Medieval e com reflexos em teorias modernas. Essa teoria não faz, segundo Bonavides, diferenciação entre *imperium e dominium*, concebendo o poder do Estado sobre o território exatamente como o direito de qualquer proprietário sobre um imóvel. Além dessa concepção existiriam outras três, quais sejam, a *Território-objeto* (que concebe o território como objeto de um direito real de caráter público, sendo a relação do Estado com o território uma relação de *dominium*); a *Território-espaço* (segundo a qual o território é a extensão espacial da soberania do Estado, sendo a relação do Estado com o território uma relação de *imperium*); a *Território-competência* (segundo a qual o território é o âmbito de validade da ordem jurídica do Estado). (BONAVIDES (2000), p. 50 a 58).

⁹⁶Essa consideração kantiana traduz o princípio da impenetrabilidade, assim abordado por DALLARI: “A ordem jurídica estatal, atuando soberanamente em determinado território, está protegida pelo princípio da *impenetrabilidade*, o que significa reconhecer ao Estado o monopólio de ocupação de determinado espaço, sendo impossível que no mesmo lugar e ao mesmo tempo convivam duas ou mais soberanias. Além disso, ressalta-se que o território tem uma *significação jurídica negativa*, enquanto exclui outras ordenações e cria para o Estado a obrigação de agir sempre no seu âmbito se verificarem certas circunstâncias. E tem uma *significação positiva*, enquanto assegura ao Estado a possibilidade de agir soberanamente no seu campo de ação”. DALLARI (1994), p. 77.

⁹⁷Essa a compreensão de Volker Gerhardt: “Soberania significa a autodeterminação de uma sociedade, que age de acordo com a sua própria vontade”. Volker Gerhard apud CAVALLAR (1997), p. 81.

definição comum de Estado como sendo um organismo político administrativo constituído de **povo**⁹⁸, território e poder.

Cumpra relembrar aqui a formulação kantiana da *autonomia da vontade* (Princípio Supremo da Moralidade), qual seja:

*A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão o modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.*⁹⁹

E Kant define especificamente o que é essa vontade:

*A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas.*¹⁰⁰

Nesse sentido, um Estado soberano é aquele cujo povo (elemento humano do Estado – seres vivos racionais) dá a si mesmo sua própria vontade, realizando-a livremente, ou seja, independentemente de causas estranhas que a determinem ou, ainda, independentemente de qualquer intervenção de outro Estado (mais forte ou mais fraco) nesse Estado. É essa autonomia (soberania) que dá ao Estado a qualidade de pessoa moral e não de um simples aglomerado de pessoas¹⁰¹. Assim, a aquisição ou posse de outro Estado é a eliminação de sua existência, como pessoa moral, o que o transforma numa “coisa”.

⁹⁸“Deve-se compreender como povo o conjunto dos indivíduos que, através de um momento jurídico, se unem para constituir o Estado, estabelecendo com este um vínculo jurídico de carácter permanente, participando da formação da vontade do Estado e do exercício do poder soberano.” DALLARI (1994), p. 85.

⁹⁹G.M.S., 440, p. 85.

¹⁰⁰G.M.S., 446, p. 93.

¹⁰¹“O que distingue o Estado das demais pessoas jurídicas de direito internacional público é a circunstância de que só ele tem soberania. Esta, que do ponto de vista interno do Estado é uma afirmação de poder superior a todos os demais, sob o ângulo externo é uma afirmação de independência” (DALLARI, p. 223).

Nas palavras de Kant:

Enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo, por conseguinte, a idéia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo (g.n).¹⁰²

Oportuno retomar, portanto, a passagem da **Rechtsl.**, segundo a qual o Estado é uma obrigação da razão:

Em virtude de três poderes diferentes (potestas legislativa, executiva, iudiciaria) o Estado tem sua autonomia (civitas), ou seja, se configura e se mantém a si mesmo segundo leis da liberdade. Em sua reunião reside a saúde do Estado (salus reipublicae suprema lex est); por essa saúde temos que entender não o bem estar dos cidadãos nem sua felicidade; porque esta provavelmente pode ser lograda de forma muito mais cômoda e desejável (como também afirma Rousseau) no estado de natureza ou sob um governo despótico, mas um estado de máxima concordância entre a constituição e os princípios jurídicos, estado o qual a razão nos obriga a aspirar através de um imperativo categórico (g.n).¹⁰³

Dessa passagem pode-se concluir a realização autônoma do Estado não se dá somente externamente, ou seja, frente a(os) outro(s) Estado (s) mas, também, no âmbito interno, assegurada pela existência de três poderes independentes e harmônicos entre si. Essa autonomia interna é, portanto, a condição preliminar para aquela outra, a autonomia externa desse Estado, ou seja, sua soberania externa.

Dá-se poder concluir que, do ponto de vista interno, o Estado é um ser autônomo, que calca suas ações na **autonomia da vontade** e, do ponto de vista da sua relação com os demais Estados, ele é **um fim em si mesmo**, sendo essas as duas faces da sua soberania, a qual se caracteriza pela **unidade** e **indivisibilidade** (manifestadas internamente), que limitam a existência da soberania a uma e única, num mesmo Estado, e a **inalienabilidade** e **imprescritibilidade** (manifestadas em relação aos demais Estados), já que o que faz do

¹⁰²Z. ew. Fried., p. 121.

¹⁰³Rechtsl., 318, p. 149.

Estado um Estado é a soberania que, uma vez perdida e/ou limitada no tempo, retira-lhe a existência¹⁰⁴.

Quanto à tese que procuramos defender, portanto, de que os artigos preliminares estão para o estado de natureza assim como os definitivos estão para o estado civil, também esse segundo artigo preliminar parece confirmá-la, já que a prática de aquisição de outros Estados, mediante herança, troca, compra ou doação, prática essa que revela um primitivismo nas relações internacionais, deverá ser abandonada em prol da independência dos Estados, necessária a um estado de Direito (rechtlicher Zustand) Internacional. Em outros termos, apenas com a cessação, absoluta, de toda prática de aquisição de Estados que fira a soberania, interna e externa, de um Estado, poder-se-á cogitar de uma aptidão internacional para um possível estágio de paz.

V.3 – O terceiro artigo preliminar para a paz perpétua

A condição negativa contida na norma do terceiro artigo preliminar é a seguinte:

*Os exércitos permanentes devem, com o tempo, desaparecer totalmente.*¹⁰⁵

Novamente, esse terceiro artigo tem sua concretização tanto mais viável quanto mais concretizado o segundo. Isso porque, num quadro internacional de verdadeiros Estados Soberanos, que não podem intervir na **autonomia** dos demais, adquirindo-os mediante troca,

¹⁰⁴ “Quanto às características da soberania, praticamente a totalidade dos estudiosos a reconhece como *una, indivisível, inalienável e imprescritível*. Ela é *una* **porque não se admite num mesmo Estado a convivência de duas soberanias**. (...) Ela é *indivisível* porque, além das razões que impõem sua unidade, ela se aplica à universalidade dos fatos ocorridos no Estado, sendo inadmissível, por si mesmo, a existência de várias partes separadas da mesma soberania. (...). A soberania é *inalienável*, pois **aquele que a detém desaparece quando ficar sem ela**, seja o povo, a nação ou o Estado. Finalmente, é *imprescritível* porque jamais seria verdadeiramente superior se tivesse prazo certo de duração. Todo poder soberano aspira a existir permanentemente e só desaparece quando **forçado** por uma vontade superior (g.n) (DALLARI, p. 69).

¹⁰⁵ **Z. ew. Fried.**, B 8, p. 121.

herança, compra ou doação, absolutamente desnecessários serão os exércitos permanentes, que já não terão propósito algum de existir.

Com efeito, a manutenção, por um dado país, de exércitos permanentes só tem razão de ser se se tem a intenção de adquirir poderio, mediante supressão da soberania alheia, o que revela uma permanente indisposição para um efetivo estado de paz.

Por isso, a dissolução dos exércitos tem de ser uma prática de **todos** os Estados existentes no mundo, eis que a extirpação de seus exércitos, por parte de apenas alguns Estados, traduziria uma ameaça constante por parte daqueles que mantivessem seus exércitos sobre aqueles que os dissipassem.

Uma tal situação não poderia prosperar, no sentido de favorecer a paz, eis que, como apropriadamente conclui Cavallar, “no conceito de ameaça está contido o de lesão” (Op. Cit., p. 80), ou seja, um Estado que mantivesse um exército permanente estaria, em razão da ameaça que isso implica, lesando os demais Estados, no mínimo com a imposição de que deveriam também manter seus exércitos, o que constituiria grave lesão econômica.

A permanência dos exércitos implica, segundo Kant, numa estimulação recíproca dos Estados a ultrapassarem-se na quantidade dos mobilizados (tropas, armamentos e pessoas), estimulação essa que não conhece nenhum limite, chegando ao extremo de a paz, por se tornar mais cara que uma guerra curta, ser, ela própria, causa de guerras ofensivas (**Z. ew. Fried.**, B 8, p. 122).

O mais grave de tudo, entretanto, no que tange à manutenção dos exércitos permanentes, é a constatação da utilização que se faz do ser humano não como um fim em si, mas como um meio, mais especificamente, uma coisa, uma máquina, manejada por outro (o Estado), o que lhe retira toda a humanidade.

São palavras de Kant:

(...) *acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado), uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa.*¹⁰⁶

Apropriado lembrar aqui que esse direito da humanidade existente na nossa própria pessoa é, exatamente, o imperativo moral de colocar todo ser racional (o que também é válido para o Estado, enquanto pessoa moral) como **fim em si**, imperativo esse que não deriva da experiência¹⁰⁷, mas a que somos obrigados pela razão, segundo a lei que nos obriga a agir de modo a fazer valer a humanidade em nós sempre como fim, nunca como meio.

Bastante diferente é, segundo Kant, a defesa pessoal e a defesa da Pátria dos ataques do exterior com o exército militar voluntário dos cidadãos, formado periodicamente. Em ambos os casos, uma guerra marcaria, ainda, a inexistência de um estado de paz, mas não se pode negar, a manutenção de exércitos permanentes afasta, ainda mais, a possibilidade de sua concretização.

Kant nos diz, por fim, que a mesma afirmativa quanto a não ser correta a manutenção dos exércitos permanentes, objeto desse artigo preliminar, poderia ser feita em relação à acumulação de um tesouro, pois considerado pelos outros Estados como uma ameaça para a guerra, forçá-los-ia a um ataque antecipado se a tal não se opusesse a dificuldade de calcular a sua grandeza, considerando que, dos três poderes, o *militar*, o das *alianças* e o do *dinheiro*, este último é, provavelmente, o maior motivo de guerra entre os Estados.

¹⁰⁶ **Z. ew. Fried.**, B 9, p. 122.

¹⁰⁷ Há diversas discussões dos estudiosos quanto à interpretação dos artigos preliminares, sobretudo esse terceiro, no sentido de que ele não se encaixaria na sistemática intencionada por Kant. Segundo esses estudiosos, a proibição de exércitos permanentes não apareceria na doutrina do direito, de modo a que essa determinação não teria caráter jusfilosófico. E mais, essa proibição seria, na verdade, uma crítica indireta ao absolutismo prussiano. Não partilhamos, contudo, dessa posição, sobretudo pela consideração que fazemos de que a proibição dos exércitos permanentes é um corolário da lei moral que determina que devemos usar a nossa pessoa e a de todos os outros sempre como fim em si e nunca como meio.

A extinção dos exércitos permanentes é, portanto, mais uma das tarefas preliminares dos Estados, se quiserem caminhar rumo à paz perpétua, sendo a permanência dos exércitos a marca de um estado de natureza que deve ser superado, como na passagem para o estado civil. Um estado civil internacional demanda, portanto, normas de convívio internacional e não exércitos; exige tratados, e não armas; reclama diálogo, e não assassinatos. A manutenção de exércitos permanentes significa a resolução de conflitos baseado na força particular dos Estados e não na universalidade do direito.

V. 4 – O quarto artigo preliminar para a Paz Perpétua

A condição negativa contida na norma do quarto artigo preliminar é a seguinte:

Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior.¹⁰⁸

Mais uma vez, a consecução do presente artigo parece estar em harmonia com a implementação do artigo anterior, já que, extintos os exércitos permanentes, as relações financeiras entre os Estados não se darão sob a ameaça de que possam se tornar motivo de guerra.

Não se trata, aqui, segundo Kant, de vetar toda fonte de financiamento/empréstimo de um país para outro, porque situações há, legítimas, em que esses suportes financeiros possam e devam ocorrer, sem gerar quaisquer suspeitas, sobretudo em épocas de dificuldades internas de um Estado¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Z. ew. Fried., B 9, p. 122.

¹⁰⁹ Vide, dentre tantos exemplos mundialmente conhecidos, a situação da Argentina, no princípio desse século XXI.

Mas, segundo Kant, o sistema de crédito como instrumento de oposição entre os Estados, do mais forte sobre o mais fraco, esse há de ser banido do cenário internacional se se vislumbra o gozo de uma paz perpétua, senão vejamos:

(...) o sistema de crédito como instrumento de oposição das potências entre si é um sistema que cresce desmesuradamente e constitui sempre um poder financeiro para exigir no momento presente (pois certamente nem todos os credores o farão ao mesmo tempo) as dívidas garantidas – a engenhosa invenção de um povo de comerciantes neste século – a saber, é um tesouro para a guerra que supera os tesouros de todos os outros Estados tomados em conjuntos e que só pode esgotar-se pela eminente queda dos impostos (que, no entanto, se manterão ainda durante muito tempo, graças à revitalização do comércio por meio da retroação deste sobre a indústria e a riqueza).¹¹⁰

O quarto artigo preliminar constata, pois, uma lesão, quando um estado toma créditos emprestados de outro, para fins de preparação ou condução de uma guerra, endividando-se a ponto de não conseguir honrar seus compromissos, o que pode vir a se tornar um novo motivo para uma guerra. As dívidas públicas relacionadas com assuntos de política exterior são, portanto, um fomento para guerras que, em verdade, não eclodem enquanto perpetuado o estado de opressão do Estado mais forte sobre o mais fraco, pela aceitação desse último, que se desdobra no pagamento de altíssimos juros de empréstimos, além da constante comercialização de bens através de verdadeiros contratos internacionais de adesão, ou seja, contratos que não podem ser discutidos pela parte mais fraca, que só tem a escolha de aderir ou não às exigências e preços estipulados pelo Estado mais forte¹¹¹.

Ademais, continua Kant, a bancarrota de um Estado, acaba por implicar vários outros Estados sem culpa, o que caracteriza verdadeira lesão pública deste últimos. E não apenas a bancarrota, mas toda crise mais séria de um Estado que está associado a outros, seja na condição de credor, seja na condição de devedor, acaba por trazer implicações, por via

¹¹⁰ **Z. ew. Fried.**, B, 10, p. 122.

¹¹¹ Vide a situação do Brasil, no que tange ao pagamento dos juros da dívida externa e, também, a disparidade de sua política de importação, sobretudo no que tange aos preços, se comparada à sua política de exportação.

oblíqua, na vida econômica de outros Estados, que não necessariamente estão ligados aos primeiros.

Assim sendo, assuntos de política exterior não podem ser jungidos a assuntos de economia exterior, uma vez que se tornam motivação para a guerra, o que perpetua um primitivo estágio nas relações internacionais entre os Estados. Também aqui, portanto, a implementação do artigo preliminar é uma necessidade para a saída do estado de natureza internacional.

V. 5 – O quinto artigo preliminar para a Paz Perpétua

Preceitua, negativamente, a norma contida no quinto artigo preliminar para a paz perpétua:

Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado.¹¹²

Inexistentes dívidas públicas em relação a assuntos de política exterior, que é a determinação do artigo preliminar anterior, com maior razão nenhuma interferência poderá ser feita, pela força, na constituição e no governo de outros Estados. Com efeito, nada, segundo Kant, pode autorizar qualquer tipo de interferência, pela força, na constituição¹¹³ e no governo de outro Estado.

A ausência de leis para um povo é e será sempre, segundo Kant, um grande mal que um povo atrai sobre si, mas esse mal deve ser resolvido pelo próprio povo, sem ingerência externa.

¹¹² **Z. ew. Fried.**, B 11, p. 123.

¹¹³ No que tange à constituição, sobretudo, há que se atentar para que o poder formador de uma Constituição deve ser sempre um Poder Constituinte Originário, nunca derivado de outros poderes, sequer de outras nações.

Não se aplica ao caso, segundo Kant, a hipótese de um Estado que se tenha dividido em duas partes, devido a discórdias internas e cada um passe a representar para si um Estado particular com pretensão de ser o todo (como aconteceu com a própria Alemanha, dividida pelo Muro de Berlim em Alemanha Oriental e Ocidental). Nesse caso, diz Kant, “se um terceiro estado presta ajuda a uma das partes, não se pode considerar isso como ingerência na Constituição de outro Estado (pois só existe anarquia)” (**Z. ew. Fried.**, B 11, p.123). Em qualquer outra hipótese, a ingerência de potências estrangeiras será sempre “uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna” (idem), o que colocaria em perigo a autonomia de todos os Estados.

Esse quinto artigo preliminar é, portanto, mais uma recomendação a ser cumprida se se quer galgar a passagem do estado de natureza internacional (onde essas interferências ocorrem) para um estado de Direito (rechtlicher Zustand) Internacional, no qual cada Estado (Staat) deve respeitar a soberania interna e externa do outro, exigência que se põe para a formação de uma federação de estados livre e independentes.

V.6 – O sexto artigo preliminar para uma paz perpétua

Recomenda a norma contida no sexto artigo preliminar para a paz perpétua:

Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de assassinos (percussores), envenenadores (venefici), a rotura da capitulação, a instigação à traição (perduellio), etc.¹¹⁴

¹¹⁴**Z. ew. Fried.**, B 12, p. 124.

Todos os artigos anteriores preceituaram medidas (proibitivas) para o afastamento de toda e qualquer guerra entre Estados, *conditio sine qua non* para um estado de paz. Esse sexto artigo volta-se, entretanto, para a situação limite: a existência da guerra a ser evitada, que é uma ocorrência comum, no estado de natureza.

A guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do reto), para afirmar pela força o seu direito.¹¹⁵

Em havendo guerra, portanto, o que se deve evitar com a implementação dos artigos preliminares anteriores, não se deve utilizar nenhum estratagema denosroso, que inviabilize toda confiança em qualquer possibilidade de paz futura. É o que afirma Kant:

*São estratagemas desonrosos, pois, mesmo em plena guerra deve ainda existir confiança no modo de pensar do inimigo já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma e as hostilidades resultariam numa guerra de extermínio (*bellum internecium*);¹¹⁶*

Na guerra, afirma Kant, nenhuma das partes se pode declarar inimigo injusto. É o seu desfecho que decide de que lado se encontra o direito. Não pode, por isso, haver nenhuma guerra de castigos (*bellum punitivum*), pois entre os Estados que estão guerreando não existe uma relação de um superior a um inferior.

Novamente o fundamento do presente artigo reside na soberania dos Estados, já que se dois estados são soberanos, a relação entre eles tem que ser regida pela igualdade e não pela sobreposição ou subordinação.

Assim, nem guerras punitivas, tampouco guerras de extermínio podem haver entre esses Estados sendo que, afirma Kant, essas últimas, as quais conduzem ao desaparecimento

¹¹⁵Z. ew. Fried., B 12, p. 124.

¹¹⁶Z. ew. Fried., B 12, p. 124.

de ambas as partes e, por conseguinte, de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua “sobre o grande cemitério do gênero humano”. (**Z. ew. Fried.**, B 13, p.124).

Ficam, portanto, terminantemente proibidos uma guerra de extermínio e/ou o uso dos meios que a ela conduzem, como uma atitude decisiva para a superação do estado de natureza e construção de um estado internacional de direito.

Assim, o primeiro artigo afasta todo e qualquer tratado de paz com reserva secreta de matéria para uma guerra futura; o segundo artigo afasta a aquisição de um Estado por outro; o terceiro artigo abomina os exércitos permanentes (porque predispostos à guerra); o quarto artigo recomenda não se façam dívidas entre os estados (porque sua cobrança, sob o respaldo do estabelecimento de uma relação de poder, pode dar ensejo à guerra); o quinto artigo elide a intromissão de um Estado no governo de outro (o que o constitucionalismo hodierno denomina de soberania externa) e o sexto artigo, em havendo guerra (o que se deve evitar pela adoção dos cinco primeiros artigos), recomenda que não se procedam hostilidades tais que impeçam a confiança na paz futura.

Conclui-se, portanto, que os seis artigos preliminares estão sistematicamente interligados pelo princípio do direito, os conceitos de soberania, lesão e pessoa jurídica, sendo a implementação de um (através da adoção da norma proibitiva de seu conteúdo) tanto mais viabilizadora da implementação dos outros, estando todos eles a serviço do abandono do estado de natureza, condição necessária ao estabelecimento de um Direito Internacional.

Nesse sentido, a preceituação e aplicação dos artigos preliminares são preparatórios de um estado de paz que, contudo, só se pode realizar com a adoção e vivência de outras exigências jurídico-morais que transcendem a simples ausência do estado de guerra. Tais exigências são, com efeito, o que se prescreve nos artigos definitivos, objeto do nosso próximo capítulo.

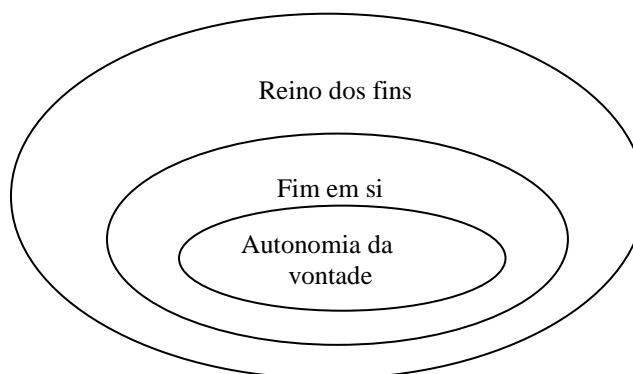
SEXTO CAPÍTULO

VI. OS ARTIGOS DEFINITIVOS PARA A PAZ PERPÉTUA

Vimos, no capítulo II, no que se refere aos desdobramentos da formulação do imperativo categórico, que há "faces" ou "versões" desse princípio, enquanto princípio da razão prática, alojadas nas fórmulas da **autonomia**, do **fim em si** e do **reino dos fins**.

Essas versões podiam assim ser compreendidas:

Imperativo categórico



Ou seja, a autonomia da vontade é a face subjetiva do imperativo categórico, o fim em si é a sua face intersubjetiva e o reino dos fins, sua face universal.

Pretendemos, pois, sugerir, no presente capítulo, que cada uma dessas faces vincula-se, analogamente, 1) ao Direito Político dos cidadãos de um Estado, 2) ao Direito das Gentes e, por fim, 3) a um Direito Cosmopolita, a que se deve ambicionar como *conditio sine qua non* para uma paz perpétua.

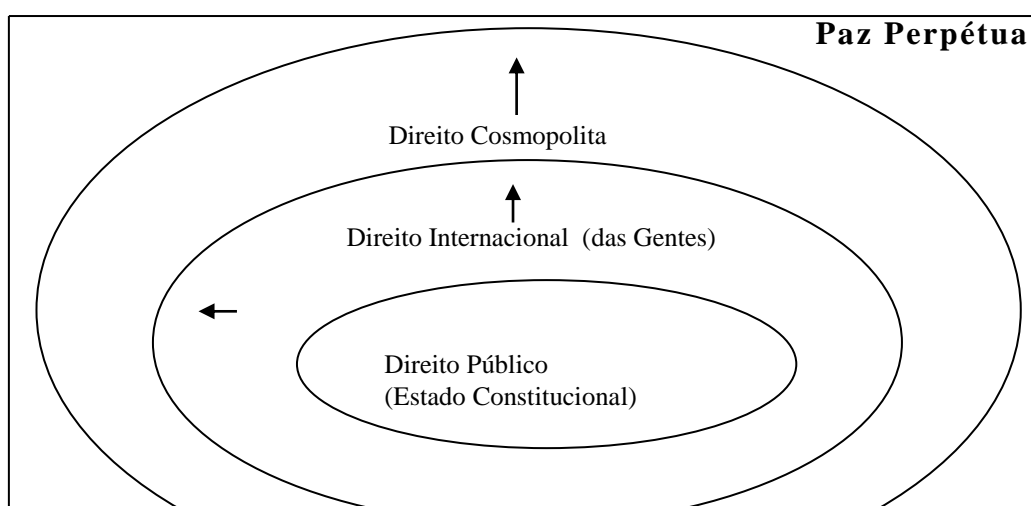
Com efeito, esse **sexto capítulo** tem por objeto a abordagem dos artigos definitivos para uma paz perpétua entre os Estados. Esses artigos foram precedidos pelos artigos

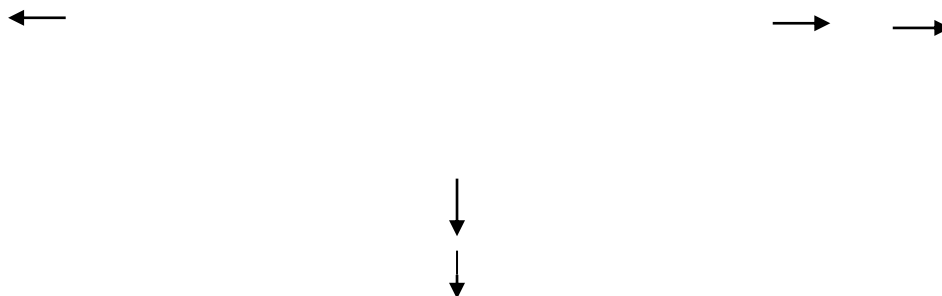
preliminares, que norteavam a passagem do estado de natureza internacional para um estado de Direito (*rechtlicher Zustand*) Internacional. Percebe-se, pois, desde já, que os artigos definitivos estão enunciados já no âmbito de possibilidade desse direito internacional, denominado por Kant *direito das gentes*, o qual se mostra como cenário para um possível direito cosmopolita, necessário para um estado de paz universal.

Prosseguindo nossa linha de raciocínio, então, segundo a qual os artigos preliminares estão para o estado de natureza assim como os artigos definitivos estão para um estado de direito internacional, *direito das gentes*, temos que os artigos a seguir abordados estão já no âmbito da juridicidade, sendo, todos eles, exigências para a concretização de um estado de paz.

Nesse capítulo, procurar-se-á demonstrar que há três estágios a serem atingidos (para pleno abandono do estado de natureza) em busca da realização da paz perpétua, a saber, o da vivência do Direito Público, interno a cada Estado; a vivência do Direito das Gentes e a vivência do Direito Cosmopolita, estágios esses que, demonstrar-se-á, convivem simultaneamente, ou seja, o alargamento da esfera jurídico-moral se faz com a manutenção da fase primária (formação de um Estado Constitucional fundado no Direito Público) rumo à realização do ápice da relação jurídico-moral entre os povos – o Direito Cosmopolita.

Simbolicamente, e por analogia à simbolização apresentada para o alargamento das faces do imperativo categórico, propõe-se demonstrar tal percurso do seguinte modo (sendo de se entender que as esferas internas não se excluem em razão das esferas externas):



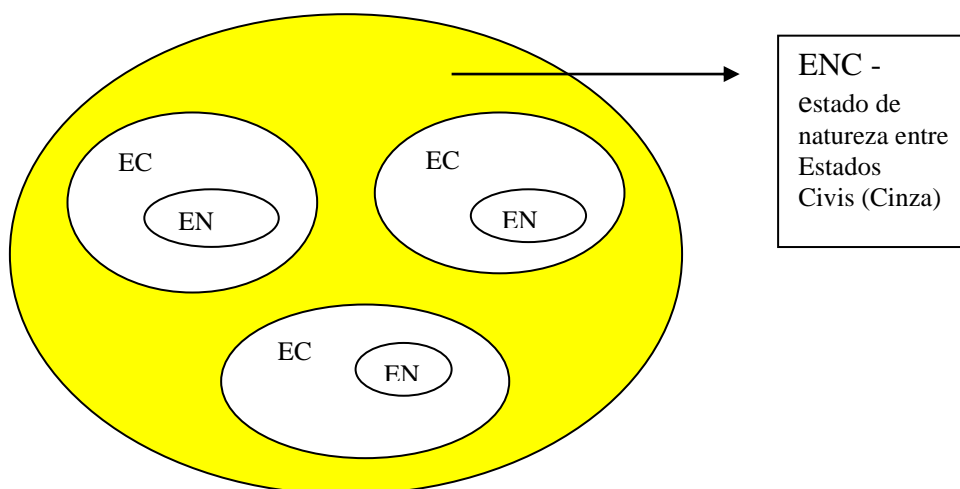


Com efeito, a preceituação kantiana é a de que um Estado, garantidor da relação entre indivíduos (indivíduo-indivíduo) deva pautar sua constituição (norma fundamental do Direito Público) nos princípios da liberdade dos membros entre si (como homens), da dependência de todos a uma legislação comum (como súditos) e da igualdade dos mesmos (como cidadãos). Ora, uma Constituição nesses termos não é outra que não a republicana.

Quanto às relações entre Estados (Estado-Estado) a preceituação kantiana é a de que haja um federalismo de Estados livres, ou seja, Estados devidamente estruturados sob suas Constituições republicanas reunam-se sob uma Liga de Povos, o que não significa um Estado de povos (porque não pode haver relação de subordinação entre os membros (Estados) dessa Liga). Essa Liga de povos será mais especificamente uma Liga de Paz que deve por fim a todas as guerras para sempre. Assim, a paz, analogamente ao Direito Público de um Estado (Constitucional), deve ser instaurada por um estado jurídico.

A ambição máxima do projeto kantiano para a paz perpétua, contudo, é o de um Direito Cosmopolita (que estabeleça a relação indivíduo-Estado) que garanta o reconhecimento de todo indivíduo mesmo fora de seu Estado, ou seja, o direito de que um indivíduo possa ser recebido com dignidade e hospitalidade em todos os cantos do mundo (independente de sexo, raça, cor, religião). Isso proporcionaria, em última instância, a máxima interação global entre indivíduos, povos e culturas.

Como conclusão da sistemática de compreensão dos artigos preliminares e definitivos, associados à tese de que os primeiros estejam para o estado de natureza assim como os segundos estejam para o estado civil, propõe-se as seguintes disposições gráficas:



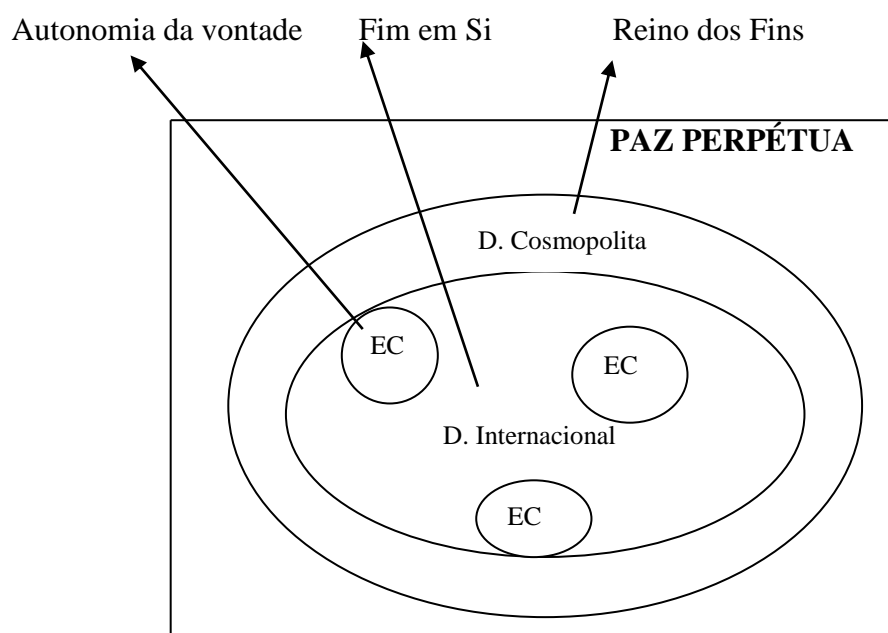
Nesse primeiro gráfico, tem-se que os círculos menores (que contêm EN) são a situação de Estados, anterior à sua constituição em Estado Civil (EC), ou seja, ainda em estado de natureza (EN). Os círculos que os envolvem (que contêm EC) são, por seu turno, Estados Cíveis (EC) que, quando constituídos, suprimem os EN. O preenchimento do círculo maior (Cinza), por sua vez, revela estado de guerra (natureza) entre esses Estados Cíveis (ENC), já que ainda ausente as esferas do Direito Internacional e do Direito Cosmopolita.

O desafio, portanto, uma vez já superado o estado de natureza (EN) interno a cada país/nação, com a formação dos Estados Cíveis (EC), é superar o estado de natureza entre os Estados Cíveis (ENC), existente devido à ausência de um tratamento tal, entre os países, no universo internacional, que permita a convivência de suas soberanias.

Nesse sentido, a **autonomia da vontade** segundo a qual cada nação deve promulgar uma Constituição interna, para realizar-se como livre e soberana (soberania interna) deve manifestar-se, no âmbito internacional, como **fim em si**, na medida em que cada Estado deve ser visto como um fim em si, sendo respeitado como tal e, pois, realizando-se livremente

frente aos demais Estados (soberania externa), de modo a se chegar a um **reino dos fins**, que possibilitaria a realização de um Direito Cosmopolita, o qual, juntamente com o Direito Público e o Direito das Gentes, conduziria à paz perpétua.

Essa a representação gráfica:



Nesse segundo gráfico, cada Estado Civil (EC), além de consagrar a autonomia da vontade em si, revelando-se como soberano internamente, revela-se, dada a ausência do preenchimento que denunciava um Estado de Guerra (Cinza no gráfico anterior), em mútua relação com os demais Estados Cívicos, superando-se, assim, o estado de natureza entre Estados Cívicos (ENC) e instaurando o Direito Internacional, concebido sob a face do imperativo categórico como Fim em Si que cada Estado passa a ser perante o outro e, progressivamente, com a formação de uma Liga de Paz, sendo possível um Direito Cosmopolita, concebido sob a égide do Reino dos Fins e, portanto, a Paz Perpétua.

Com efeito, segundo Kant, “o estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), já que este é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante” (Z. ew. Fried., B 18, p. 126). Ou seja, um estado de paz é justamente a saída, por completo, de um estado de natureza, saída essa que toma como passo inaugural o abandono da ameaça de toda e qualquer hostilidade entre Estados e nações.

Há, portanto, que se buscar o estado de paz, a ser instaurado, já que a ausência de hostilidades não é, ainda, a garantia de paz, como justifica Kant:

(...) *se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança*¹¹⁷.

A suposição inaugural, comum a um estado civil-legal (*rechtlicher Zustand*), é a de que não poderíamos proceder contra ninguém a não ser que esse alguém nos tenha lesado de fato. Com efeito, a existência da legalidade, que se constitui em poder sobre todos que vivem sob o mesmo estado, proporciona a todos a segurança pretendida. Mas, explica Kant, no simples estado de natureza, há uma privação dessa segurança, o que já prejudica ao homem que nele se encontra, devido à ausência de leis nesse estado (*statu iniusto*), pela qual se está constantemente ameaçado.

Assim sendo, explica Kant, o postulado fundante de todos os artigos definitivos é a seguinte tese: “Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil” (**Z. ew. Fried.**, B 18, (nota) p. 127).

Segundo Kant, toda constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é:

- 1) Uma constituição segundo o *direito político (Staatsbürgerrecht)* dos homens num povo (*ius gentium*);
- 2) Uma constituição segundo o *direito das gentes (Volkerrecht)* dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*);
- 3) Uma constituição segundo o *direito cosmopolita (Weltbürgerrecht)*, enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um Estado (*Statt*) universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*).

¹¹⁷ **Z. ew. Fried.**, B 18, p. 127.

Essa divisão, segundo Kant, não é arbitrária, mas necessária em relação à idéia de paz perpétua. Ou seja, do mesmo modo que se faz necessária a constituição interna de um Estado, que estabelece a sua passagem de um estado de natureza, ilegal, para um estado civil, marcado pela constituição civil que instaura a regulação da vida em sociedade, o que consubstancia o Direito Político de cada Estado, faz-se necessária, também, uma constituição entre Estados, ou seja, uma regulação da vida inter-Estatal, o que pode-se denominar Direito das Gentes ou Direito Internacional, sem o qual a relação entre Estados é uma relação natural, em oposição às relações legais. Necessária, entretanto, além dessas duas constituições, uma terceira, a chamada Constituição Cosmopolita, o qual deverá conduzir a relação entre Estados e homens, aqueles em relação entre si e estes em relação a todos os Estados, considerados, pois, cidadãos do mundo.

Isso porque, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado de natureza implicaria o estado de guerra, do qual se quer a libertação. E se os homens não se puderem pensar como cidadãos do mundo, independente de seu lugar de nascimento, ou seja, se não puderem se sentir homens antes de serem brasileiros, franceses, americanos etc., jamais haverá paz, em sentido pleno. Assim é que os três artigos definitivos para a paz perpétua dispõem acerca das Constituições segundo o *Direito Público*, o *Direito das Gentes* e o *Direito Cosmopolita*, constituições essas necessárias a um estado de paz perpétua.

VI. 1 – Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua

A exigência do primeiro artigo definitivo para a paz perpétua é a seguinte:

*A Constituição civil de cada Estado deve ser republicana*¹¹⁸.

O cenário do direito internacional é, sem sombra de dúvidas, o de uma coletividade de Estados, interrelacionados por questões sócio-política-econômicas. Essa coletividade, contudo, é composta pela soma das unidades de cada Estado que a compõe, donde decorre que a primeira exigência para a paz perpétua, já no âmbito jurídico (definitivo para a paz), e não mais preliminar, é a de que todos os Estados que compõem essa coletividade devam ter uma Constituição Civil Republicana. A Constituição Civil é a carta jurídico-política que condensa o direito público de um Estado, que é o conjunto de leis universalmente promulgado para a formação desse estado jurídico.

Com efeito, o direito público é “um sistema de leis para um povo, ou seja, para um conjunto de homens, ou para um conjunto de povos que, encontrando entre si em uma relação de influência mútua, necessita de um estado sob uma vontade que os unifique”¹¹⁹. Essa unificação dos homens, segundo Kant, deve se dar sob uma constituição (*constitutio*), de modo a permitir a todo o povo a participação naquilo que é de direito.

Essa constituição se forma através do contrato originário, que é “o ato pelo qual o povo mesmo se constitui como Estado – ainda que, propriamente falando, só apenas a idéia

¹¹⁸ Convém esclarecer, desde já, o que foi objeto de nota por parte de Kant, que não se pode confundir a constituição republicana com a democrática, como costuma acontecer. A democracia, poder do povo, faz parte das **formas de estado (soberania)** (*forma imperi*), dentre as quais existe a autocracia, poder do príncipe e a aristocracia, poder da nobreza. A constituição republicana, por seu turno, é uma das **formas de governo** (*forma regiminis*), estando contraposta à constituição despótica. O republicanismo é o princípio político da separação do poder executivo (governo) do poder legislativo enquanto o despotismo é o princípio da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu. Segundo Kant, das três formas de Estado a democracia é um despotismo, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo caso, também contra *um* (que não dá o seu consentimento). Assim, todos, que não são todos, decidem, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade. Desse modo, toda forma de governo que não seja representativa é, segundo Kant, uma *não-forma*, porque o legislador não pode ser ao mesmo tempo executor da sua própria vontade numa e mesma pessoa. (**Z. ew. Fried.**, B 26, p. 130).

¹¹⁹ **Rechtsl.**, §43, 311, p. 139/140.

deste, que é a única pela qual se pode pensar sua legalidade”¹²⁰. Através desse “ato”, todos do povo do povo renunciam, por completo, à sua liberdade exterior natural como membros de uma comunidade, ou seja, como membros do povo considerado como Estado (universal), para encontrar de novo sua liberdade por inteiro, em dependência da lei, ou seja, em um estado jurídico.

O contrato originário não significa, portanto, origem da sociedade, mas, do Estado Civil ou, mais que isso, origem da regulação do Estado Civil, através de uma Constituição. Essa Constituição deve estar fundada, segundo Kant, em primeiro lugar, nos princípios da **liberdade dos membros** da sociedade¹²¹ a qual regula (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da **dependência de todos em relação a uma única legislação comum** (enquanto súditos) e, em terceiro lugar, segundo a lei da **igualdade dos mesmos** (enquanto cidadãos).

Somente uma Constituição fundada nesses princípios pode se dizer republicana ou, às avessas, uma constituição republicana é a única possível sob a derivação desses princípios que, em última instância, consubstanciam o contrato originário. Porque é condição para o contrato originário que todos abram mão de toda a sua liberdade natural para receber, por inteiro, sua liberdade civil (legislada); que todos assim o façam em condições iguais, porque se houver discrepância, não estará havendo uma única legislação comum, mas forças particulares gerindo interesses particulares, de modo que se estabelece uma identidade entre a pessoa humana, o súdito e o cidadão.

¹²⁰ **Rechtsl.**, § 47, 315, p. 145-146.

¹²¹ Vide capítulo acerca da liberdade jurídica.

Verificado, portanto, que a Constituição Republicana é a única derivada do contrato originário, surge, ainda, a seguinte questão, posta pelo próprio Kant: “é também ela a única que pode conduzir à paz perpétua?” (**Z. ew. Fried.**, B 23, p.128).

E a resposta de Kant é a seguinte:

*A Constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento.*¹²²

Assim, a constituição republicana tem sua origem na pura fonte do conceito de direito, que é o contrato originário (sendo imperioso lembrar que o contrato originário é uma obrigação da razão, um imperativo categórico), e tem por finalidade a própria meta do direito, qual seja, a paz perpétua, que se torna, por isso, o próprio fundamento da constituição republicana.

Essa é a razão pela qual a constituição republicana está prevista no primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, que deixa para trás um estado de guerra. Até porque, comenta Kant, a constituição republicana, como fruto do consentimento de todos, impõe também que só possa haver guerra se essa for do consentimento de todos, o que faz com que os homens pensem duas vezes antes de decidirem, para si próprios, os sofrimentos da guerra, já que será com seu próprio patrimônio que deverão arcar com ela e, ainda, reconstituir toda a devastação que ela deixa como rasto.

Ao contrário, numa Constituição em que o súdito não é cidadão, a qual não é uma constituição republicana, a guerra, diz Kant, “é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, palácios de recreio, festas cortesãs, etc” (**Z. ew. Fried.**, B 24, p. 129).

¹²² **Z. ew. Fried.**, B 23, p. 128.

VI. 2 – Segundo artigo definitivo para a Paz Perpétua

A determinação normativa do segundo artigo para a paz perpétua é a seguinte:

*O direito das gentes deve fundar-se numa federação de estados livres*¹²³.

Desde a **M.S.**, Kant esclarecia que o direito dos Estados em sua relação mútua, que na Alemanha é corretamente chamado de *Völkerrecht* (Direito das Gentes) e não *Staatenrecht* (Direito dos Estados), é aquele no qual um Estado, considerado como pessoa moral frente a outro que se encontra em estado de liberdade natural e, portanto, em estado de guerra contínua, tem como problema o direito *à guerra*, o direito *durante a guerra* e o direito *a obrigar-se mutuamente a sair desse estado de guerra* (**Rechtsl.**, 343, §53, p. 181). Todo Estado, em relação mútua com os demais, deve, portanto, se propor como tarefa, sair do estado de natureza e estabelecer uma constituição que funde uma paz duradoura, ou seja, *o direito depois da guerra*.

Do mesmo modo, pois, que os homens singulares estão em estado de natureza, antes da passagem para um estado de direito, através do contrato originário, que promulga o direito público que irá reger suas relações, também os Estados estão em estado de natureza enquanto não se põem em um estado de direito internacional. A diferença, segundo Kant, entre o estado de natureza entre indivíduos ou famílias, em sua relação mútua, e o dos povos, entre si, funda-se apenas em que o direito das gentes não considera apenas a relação de um Estado com outro em sua totalidade, mas também a relação entre as pessoas individuais de um e os indivíduos

¹²³ **Z. ew. Fried.**, 354, p. 38.

do outro, bem como a relação com outro Estado mesmo, na sua totalidade (**Rechtsl.**, 344, §53, p. 182).

Em ambos os casos, há, no estado de natureza, um prejuízo recíproco, dos homens entre si, e dos Estados entre si, na pessoa dos povos que os constituem, pela inexistência de leis que garantam a todos a segurança que almejam, de modo a que podem e devem exigir do outro que entre com ele numa constituição **semelhante** a uma constituição civil.

Assim é que Kant traçou, desde a **M.S. (Rechtsl.**, 344, § 54, p.182), uma síntese dos **elementos** do direito das gentes, a saber:

1) os Estados, considerados em sua relação externa (como selvagens e sem lei), se encontram, por natureza, em um estado não jurídico;

2) este estado é *um estado* de guerra (do direito do mais forte), ainda que não haja guerra e agressões efetivas, sendo uma obrigação dos Estados sair desse estado de suma injustiça.

3) é necessário um pacto de nações, segundo a idéia de um contrato originário.

4) a confederação não deve contar com nenhum poder soberano (como há em uma Constituição Civil), mas só com uma *sociedade cooperativa* (federação); uma aliança que pode rescindir-se a qualquer tempo e que, portanto, há de renovar-se de tempos em tempos, um direito *in subsidium* de outro, originário, consistente em defender-se de cair em estado de guerra efetiva (*foedus Amphictyonun*).

Percebe-se, pois, no item 1 acima que assim como há um estado de natureza, entre os homens, o qual se procura banir com a instauração de um estado jurídico, pela via do Direito Público, há um estado de natureza, entre os Estados, o qual também deverá ser banido com a instauração de um estado jurídico internacional, pela via do Direito das Gentes. Esse estado

de natureza internacional é um estado de guerra e, como tal, um estado injusto (item 2), sendo uma obrigação moral e jurídica dos Estados sair dessa situação pautada no uso da força.

No item 3 está a dimensão do contrato originário estendida, pois, para o âmbito internacional, consubstanciada em um pacto de nações (analogamente à idéia rousseauísta de pacto social que influenciou a formulação kantiana de contrato originário) o qual, com base na lógica estrita e rigorosa do contrato originário, conduziria ao que Kant denomina Republica Mundial (*Weltrepublik* - **Z. ew. Fried.**, B. 38, p. 136) ou Estado universal dos povos (*allgemeiner Völkerstaat* - **Theor. Prax.**, A 283, p. 101)¹²⁴.

No item 4, entretanto, Kant alerta que a confederação (advinda do pacto das nações) não deve contar com nenhum poder soberano (como há em uma Constituição Civil), mas só com uma *sociedade cooperativa*, que teria como meta defender-se de cair em estado de guerra efetiva (*foedus Amphictyonun*).

Com efeito, a idéia de que o contrato originário, no âmbito internacional, conduziria a uma república mundial e a sucessiva constatação, entretanto, de que essa república poderia implicar em um verdadeiro despotismo foi abordada por Kant desde o texto da **Theor. Prax.**, o qual faz menção a uma constituição cosmopolita:

*Assim como a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição civil, assim, também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita; ou então, se um tal estado de paz universal, (como várias vezes se passou com Estados demasiado grandes), é, por outro lado, ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria deve no entanto compelir a um estado que não é decerto uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é no entanto um estado jurídico de federação, segundo um direito das gentes concertado em comum*¹²⁵.

¹²⁴ Kersting, 213, assim comenta: “o problema do estado de natureza é...um problema de âmbito mundial. O silogismo do argumento contratualista abrange correspondentemente todo o mundo. A conclusão não deve recuar para aquém das premissas...O contrato social é necessariamente um contrato da sociedade mundial, a forma de organização política fundada nele objetiva um Estado Mundial”.

¹²⁵ **Theor. Prax.**, A 278/279, p. 99.

Uma consitituição cosmopolita, então, seria a verdadeira realização de um pacto entre Estados, ou seja, a implementação, positiva, do contrato originário no âmbito internacional. Sucede, entretanto, que uma concretização assim considerada poderia levar a um despotismo, já que um Estado (seguramente um Estado economicamente forte e dominador no cenário internacional) poderia concentrar em suas mãos toda a governabilidade mundial, vindo a suprimir a liberdade dos Estados membros dessa república, além das particularidades culturais peculiares a cada nação.

Por isso Kant menciona, já na **Z. ew. Fried.** (B 37,38, p. 136), uma **idéia positiva** e uma **idéia negativa** do contrato originário, no âmbito internacional. Pela primeira, dar-se-ia a verdadeira concretização do contrato originário, ou seja, aquilo que seria correto *in thesi*, que conduziria, também no âmbito internacional ao mútuo consentimento acerca de leis públicas coativas. Pela segunda, entretanto, sucede não a concretização positiva dessa estado jurídico internacional, mas o empenho ou eleição, por *hipothesi*, de uma via negativa, contra a guerra. A **idéia positiva** do contrato conduziria, então, a uma *república mundial* e a **idéia negativa** a uma federação permanente e em expansão.

Veja-se a abordagem do próprio Kant:

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um Estado de povos (civitas gentium), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas, se de acordo com a sua idéia do direito das gentes, isto não quiserem, por conseguinte, se rejeitarem in hipothesi o que é correto in thesi, então a torrente da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela idéia positiva de uma república mundial (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo negativo de uma federação antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção [Furor impius intus – fremit horridus ore cruento (um ímpio e horrível furor ferve dentro da sua boca sangrenta), Virgílio]¹²⁶

¹²⁶ **Z. ew. Fried.**, B 38, P. 136.

Uma república mundial seria, então, a real consecução do contrato originário, segundo a razão. Entretanto, como ironiza Kant, se nem tudo estiver perdido, uma federação dos povos já seria uma medida para a contenção de guerras, sendo, no mínimo, politicamente correto e viável a construção de uma federação de povos para se evitar a extirpação da humanidade, em razão da guerra.

Ademais, dado o risco de despotismo que poderia advir da instauração de uma república mundial, contrariamente à situação dos homens, em que a saída do estado de natureza deu origem ao Estado, no caso dos Estados, parece que teríamos que nos contentar com a formação de uma **federação** de Estados (ou de povos) e não um Estado de povos. Isto porque, um Estado de povos seria uma contradição, já que todo Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (que obedece, o povo), sendo que muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, sem nenhum legislador (porque não se pode dizer que esse ou aquele Estado tenha mais autoridade para legislar frente aos demais).

Assim, alerta Kant, temos que considerar o direito dos povos nas suas relações recíprocas, enquanto formam Estados diferentes, que não devam fundir-se num só. A relação entre Estados é, portanto, uma relação horizontal, sem qualquer verticalização, ou seja, não há hierarquia de um Estado sobre outro mas, apenas, integração, regulada por normas jurídicas, no que tange aos interesses comuns.

Da mesma forma, portanto, que era um imperativo racional para o homem singular sair do estado de natureza, o é para os Estados, nas relações entre si. É o que, nas entrelinhas, afirma Kant:

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais à luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num

*Estado) teriam de apressar-se a sair o quanto antes de uma situação tão repreensível (...).*¹²⁷

Dada a diferença da passagem do estado de natureza para o Estado Civil, por parte dos homens singulares, frente à passagem do estado de natureza para a Federação de Estados, por parte dos Estados, há que se ressaltar que, nesse último caso, não há o estabelecimento de uma Constituição, já que os Estados já possuem, internamente, uma Constituição interna jurídica.

Com efeito, sendo o modo como os Estados perseguem o seu direito a guerra (e não um tribunal externo); tendo em vista que o direito não pode decidir-se pela guerra e, ainda, que a razão condena a guerra como via jurídica e exige, em contrapartida, a paz como um dever, faz-se necessário um pacto entre os povos: uma federação da paz (*foedus pacificum*).

Essa federação da paz (*foedus pacificum*) se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*) na medida em que este procura acabar com uma guerra, ao passo que aquela procuraria por fim a todas as guerras, para sempre. Não seria objetivo dessa federação, segundo Kant, a obtenção do poder do Estado, mas, simplesmente, a manutenção e a garantia da paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam, por isso, submeter-se a lei públicas ditadas por algum Estado superior e à sua coação.

Assim sendo, falar na passagem de um estado de natureza internacional para um estado de direito internacional não significa a passagem de um estado de ausência de leis para um estado de leis internacionais elaboradas por algum Estado que vincule os demais, mas

¹²⁷ **Z. ew. Fried.**, B 32, p. 133. Seguindo essa citação, Kant traça imensa crítica ao “comportamento” dos Estados, sobretudo os europeus, ironizando a existência da própria expressão “soberania” popular, nos seguintes termos: “(...) em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania (pois a soberania popular é uma expressão absurda) precisamente em não se sujeitar a nenhuma coação legal externa e muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar por uma coisa que em nada lhes diz respeito, e a diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste essencialmente nisto: muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem aproveitar melhor os seus vencidos do que comendo-os; aumentam antes o número dos seus súditos, por conseguinte, também a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas”.

passar para um estado no qual se estabeleça uma **federação da paz**, organizada e estabelecida entre todos os Estados participantes, sem relação de subordinação.

Essa federação nasceria, num primeiro momento, pela união de alguns Estados, os quais teriam, internamente, realizado o republicanismo, e se estenderia, progressivamente, à medida que os demais Estados fossem, progressivamente, aderindo à mesma, sendo conduzidas, aos poucos, para a Paz Perpétua. A própria federação seria, portanto, o grande centro unificador dos povos que, paulatinamente, estariam reunidos envolta de si mesmos, o que asseguraria a liberdade e paz a todos os Estados.

Não há saída, portanto, a curto e médio prazos, para a humanidade, que não seja a reunião dos Estados numa Federação de Paz. Qualquer outro direito determinaria o que é justo segundo máximas unilaterais do poder – o esquema da guerra¹²⁸. O Direito das Gentes não pode, portanto, manter-se fundado na guerra, devendo calcar-se, pois, na federação da paz, de modo a relacionar todos os povos sem a ameaça da guerra. Nenhum outro sentido pode ter, agora, a expressão “Direito das Gentes” que não o de “Federação da Paz” que, não sendo assim, deve ser retirado do novo mundo jurídico internacional.

VI. 3 – Terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua

O terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua dispõe:

O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal¹²⁹.

¹²⁸ A paz obtida por esse meio seria para a humanidade, segundo Kant, não motivo de festa, mas de penitência, “para implorar ao céu, em nome do Estado, misericórdia pelo grande pecado que o gênero humano comete constantemente ao não querer unir-se a outros povos (...)” (**Z. ew. Fried.**, B 37, p. 136).

¹²⁹ **Z. ew. Fried.**, 358, p. 43.

Kant inicia seus comentários a esse artigo esclarecendo, de início, que não se trata, ali, bem como não o era nos artigos anteriores, de filantropia, mas de direito, sendo que *hospitalidade* deva ser entendida como “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro” (**Z. ew. Fried.**, B 40, p. 137). Ou seja, nenhum cidadão do mundo pode rejeitar um estrangeiro, confrontando-o com hostilidade, enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente.

Kant considera que, embora não exista nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear essa pretensão, já que isso demandaria um contrato de hospedagem específico, existe um direito de visita, que é tácito, o qual assiste a todos os homens, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra¹³⁰. Originariamente, pondera Kant, “ninguém tem mais direito do que outro a estar em determinado lugar da Terra” (**Z. ew. Fried.**, B 41, p. 137), o que faz com que toda inospitalidade existente nas relações humanas seja contrária ao direito. Até as partes mais afastadas do mundo podem estabelecer, entre si, relações pacíficas e de hospitalidade, as quais, segundo Kant, se tornarão legais e públicas, podendo assim, aproximar cada vez mais o gênero humano de uma constituição cosmopolita.

Assim é que Kant pode concluir pela possibilidade de um direito cosmopolita, sem que isso seja nenhuma representação fantástica e extravagante do direito:

*Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a idéia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição.*¹³¹

¹³⁰ Desde os artigos preliminares, sobretudo o segundo, Kant já deixara clara a sua contrariedade à teoria do território-patrimônio.

¹³¹ **Z. ew. Fried.**, B 46, p. 140.

VI. 4 - Primeiro Suplemento da Garantia da Paz Perpétua

Como demonstrado, Kant considera que a Paz é um dever a ser realizado pelos homens, enquanto seres morais, ou seja, que ela redunde em uma moralização cosmopolita, no sentido do máximo respeito à liberdade de todos, seja pensada entre cidadãos, seja pensada entre Estados, seja pensada na relação de cidadãos para com Estados, em qualquer parte do mundo.

Kant entende, entretanto, que, a despeito de ser um dever moral dos homens buscarem a paz, razão pela qual seja no âmbito pessoal, seja no âmbito internacional devam pautar suas ações no imperativo categórico, tomando-se, homens e Estados, como fim em si e não como meios, a própria natureza há de garantir a concórdia entre os homens. A natureza, entretanto, dotada de uma causalidade natural, distinta da liberdade, não se vale, para tanto, do dever, mas do interesse. Ou seja, mesmo que os homens não demonstrem voluntariamente quererem viver em paz, Kant acredita que os mesmos estão forçados a isso, por interesses comuns, resumidos por Kant na expressão “espírito comercial”.

Com efeito, Kant acredita que, se por um lado, a natureza utiliza de meios para deter os povos da mistura e separá-los, como a diversidade das línguas e das religiões, “que carregam consigo propensão ao ódio recíproco por outro e pretexto para a guerra (**Z. ew. Fried.**, 368, p. 55), por outro, Kant entende que o “espírito comercial não pode subsistir juntamente com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo”. Assim, os Estados ver-se-iam forçados a promover a paz, não pela nobre motivação moral, mas, pelo interesse revelado na “potência do dinheiro”.

Desse modo, a natureza garantiria a paz perpétua pelo mecanismo das próprias inclinações humanas, certamente, entretanto, “com uma segurança que não é bastante para

pressagiar (teoricamente) o futuro da mesma, mas é suficiente na intenção prática e faz dever trabalhar para esse fim (não simplesmente quimérico)” (**Z. ew. Fried.**, 368, p. 55).

Logo, há tanto uma coação moral quanto uma coação natural determinando a convergência das ações do homem para uma paz perpétua. A primeira, garantiria a concretização e manutenção efetiva da paz perpétua, por um questão de dever. A segunda, pautada em interesses, não tem sua subsistência garantida, mas já é uma indicação que projeta, como tarefa mundial, a realização da paz.

CONCLUSÃO

Uma fundamentação do **direito** pensada sob as bases da filosofia kantiana consubstancia, inevitavelmente, uma relação entre os conceitos de **moralidade, liberdade e paz**, na medida em que estão nesses conceitos a razão de ser do próprio direito.

O mérito da fundamentação kantiana está em associar esses três conceitos, de modo que os três, reunidos, sejam fundadores de um conceito de direito que tem sustentáculo (base) na moralidade, que se estrutura para a realização da liberdade e que tem por meta (ideal) a paz. Ou seja, numa perspectiva tridimensional¹³², o direito se define por uma tríplice composição cuja infra-estrutura é a moralidade, a estrutura é a realização da liberdade e a superestrutura é o projeto de paz, como idéia a ser perseguida pela humanidade.

Graficamente temos:

Superestrutura – paz

Estrutura – liberdade

Infra-estrutura – moralidade

¹³² Uma abordagem tridimensional do direito é feita, no Brasil, pelo filósofo do direito Miguel Reale (vide obras como **Fundamentos do Direito** e **Teoria Tridimensional do Direito**) o qual considera, entretanto, que a infraestrutura do direito esteja no fato, a estrutura na norma e a superestrutura no valor. Sob essa perspectiva, a obrigatoriedade das normas de direito decorre de sua derivação fática e de sua orientação axiológica. Segundo essa ótica, que a aloja a infraestrutura na faticidade, há grande aproximação do direito com aquilo que se mostra socialmente útil. Pretendemos, entretanto, ao falar de uma perspectiva “tridimensional”, abordar, sob um outro enfoque, a sustentação e projeção do direito, sobretudo no que diz respeito à infraestrutura do direito que, no pensamento kantiano, reside na moralidade. Isso porque, conforme vimos no Capítulo Quatro, passar do estado de natureza (sem leis) para um estado civil (estado legal) não é apenas uma necessidade física, ou seja, uma questão de sobrevivência, mas uma exigência da razão, ou seja, uma imposição moral, um imperativo categórico.

Dizer que o direito esteja calcado numa infra-estrutura moral é o mesmo que dizer que ele se institui, na sociedade, por dever moral, na medida em que o homem, enquanto sujeito de razão, tem por dever moral perseguir a realização da liberdade de todos. Considerar que o direito se estrutura na liberdade é afirmar que as normas de direito, que estruturam e organizam a vida da sociedade, têm que ser normas a serviço da realização da liberdade de cada membro dessa sociedade. E, vislumbrar que o direito tenha como superestrutura a idéia da paz é compreender a paz, ao mesmo tempo, como norteadora do direito, como tarefa para o direito que somente pode ser realizada em um mundo de pessoas livres e de Estados soberanos.

Por isso procuramos, no desenvolver dessa dissertação, abordar o conceito de **liberdade**, desde sua acepção transcendental, mostrando que a liberdade é uma idéia da razão, ou seja, que a razão, enquanto faculdade que nos eleva à mais alta unidade do pensamento, em uma atitude que transcende a experiência, anuncia a necessidade do conceito de liberdade. Essa necessidade, vimos, apresenta-se para a razão na medida em que ela se interessa em saber como é possível iniciar um série, já que, do ponto de vista exclusivamente das leis da natureza, não há um começo, um incondicionado.

A razão, então, na procura do incondicionado na síntese serial dos fenômenos, passa a admitir uma espontaneidade absoluta (liberdade). Mas, surge para a razão um problema (terceira antinomia), a saber, a constatação de que tanto a afirmação de que há uma causalidade pela liberdade quanto a afirmação de que não há liberdade, já que tudo no mundo acontece segundo leis da natureza sejam verdadeiras. A razão, então, que não pode deixar de solucionar uma questão sob pretexto da dificuldade do problema, passa a conceber, simultaneamente, as duas espécies de causalidade, uma segunda a natureza e uma segundo a liberdade. Essa convivência conciliada torna-se possível, como vimos, a partir do pensamento de dois mundos, quais sejam, o mundo da natureza e o mundo do espírito, ou, o mundo da

necessidade e o mundo da liberdade, ou ainda, o mundo fenomenal e o mundo noumenal. Desse modo, é possível compreender como as ações do homem não têm sua causa no mundo fenomenal, mas no mundo noumenal, em que pese os efeitos dessas ações ocorrem no mundo fenomênico. Essa é a única forma de pensar o homem como livre, já que se suas ações estivessem, desde sua origem, inseridas no mundo da natureza, não haveria liberdade alguma.

Procuramos mostrar, também, como o interesse da razão pelo conceito de liberdade não é, então, um interesse especulativo, mas um interesse prático, na medida em que assume um papel regulador das ações dos homens. Constatamos aí, pois, o nascedouro do sentido prático da liberdade, a saber, como independência do arbítrio do homem dos impulsos da sensibilidade. Porque se o homem agisse de conformidade exclusivamente com esses impulsos ele não seria um sujeito livre, mas dependente de móbeis e impulsos sensíveis.

Há, então, uma lei racional *a priori*, que funciona como lei moral para as ações do homem. Essa lei é o **imperativo categórico**, segundo o qual uma ação, para ser moral, ou seja, para realizar livremente um homem, deve ser de tal forma que todos os semelhantes (toda a humanidade) pudessem querer agir da mesma forma, ou seja, uma ação moral é aquela que se mostra de conformidade com essa lei racional, como viabilizadora da realização e convivência da liberdade de todos os homens. Essa realização e convivência da liberdade é o que permite pensar cada homem como sujeito **autônomo**, livre de determinações sensíveis; como **fim em si**, na medida em que age para a sua própria realização e como **membro de um reino dos fins**, na medida em que convive com a mesma realização de todos os seus semelhantes, também autônomos e também fins em si.

Ser livre e conviver com a liberdade dos outros poderia ser, então, fruto uma atitude puramente moral, se nós nos comportássemos de conformidade com o imperativo categórico, uma lei racional e, como tal, autônoma. Mas, lamentavelmente, nós deixamos, por demais,

nossas ações serem condicionadas pela pura sensibilidade (interesses, lucros, status, vantagens, medos, covardias, dentre outros impulsos) e falhamos moralmente.

Logo, por exigência da própria razão, autora em nós do imperativo categórico, temos que solucionar o problema da convivência das liberdades. Por esse motivo é que criamos o direito: para regular a convivência da liberdade externa dos indivíduos. Em outros termos, é pelo fato de o homem, para ser livre, ter que desvincular a motivação de suas ações da pura sensibilidade, é que a razão exige a passagem do estado de natureza para o estado de direito, ou seja, de um estado sem regras, pautado na pura sensibilidade, para um estado regulado, no qual as liberdades podem conviver.

No âmbito jurídico, pois, apresenta-se-nos, como expressão do imperativo categórico, ou seja, como expressão do dever de agir livremente e, como tal, respeitar a liberdade do outro, a idéia do **contrato originário**, o qual é visto como a origem da vida regulada em sociedade, a idéia (conceito da razão) que institui a legalidade como forma de realização da liberdade.

Reside, portanto, na idéia do contrato originário, como expressão jurídica do imperativo categórico, a infra-estrutura do direito, cunhada na moralidade. Disso decorre o nosso entendimento de que o direito, enquanto regulador da vida e da liberdade em sociedade seja moral. Nesse sentido, ou seja, porque o direito é proveniente da moralidade é que sua legislação, a legislação jurídica, deva ser um universal, tanto do ponto de vista da sociedade para a qual um Direito Público é estabelecido, quanto do ponto de vista de um Direito das Gentes, na relação entre Estados e, ainda, do ponto de vista de um Direito Cosmopolita, na relação entre indivíduos como cidadãos do mundo.

Concluimos, pois, que essa colocação do direito, como procedimento racional adotado pelos homens e para eles, guarda, por isso mesmo, um vínculo com a moralidade. Ou seja, o direito acaba sendo a “imposição da moralidade” na medida em que passa a regular o modo

de convivência das liberdades externas e do “Meu” e “Teu” de cada um (indivíduos ou Estados).

Dizemos “imposição da moralidade” porque o direito, ao estabelecer regras de conduta, procedimentos para a convivência de liberdades, limites de atuação e apropriação, faz com que nós façamos, por obrigação, imposta mediante coerção, aquilo que deveríamos fazer por dever, ou seja, simplesmente por determinação do imperativo categórico em nós. Em outros termos, é porque somos moralmente fracos, ou seja, porque não pautamos nossas ações no imperativo categórico, de modo a que todos pudessem querer a máxima das nossas ações, universalmente, é que temos que contar com determinações de comportamento externas, garantidas pela aplicação da coerção externa, responsável pelo caráter de obrigação que se põe, não por dever, mas por legalidade, razão pela qual muitas vezes a ação jurídica se processa por medo da sanção, seja ela pecuniária, restritiva de liberdade ou de direitos ou até da vida, em legislações que admitem a pena de morte. Assim se dá sempre que diminuimos a velocidade diante de um radar, simplesmente para não sermos multados, e voltamos a acelerar, depois de passarmos por ele; quando contribuimos com o imposto de renda¹³³ (ainda que em quantia inexata) apenas para não sermos pegos na “malha fina” e, como tal, termos que pagar multas (o que sairia mais caro para nós do que a própria contribuição); quando, em momentos de raiva tal, mataríamos uma pessoa, não fosse a prévia ciência de que seríamos presos...e em outras tantas situações que agigantariam esse rol meramente exemplificativo de ações pautadas na coerção externa. Porque ao direito não importa o móbil da ação, apenas que a ação legal seja cumprida.

¹³³ Imposto de renda está sendo pensado aqui sob a lógica da justiça distributiva, ou seja, aquele que, de fato, deveria operar a redistribuição de renda para a sociedade, de modo a promover maior igualdade sócio-econômica. Nós entretanto, bem sabemos, pelo menos no Brasil, quão longe estamos da realidade do imposto de renda, nessa perspectiva.

Mas as regras de direito não podem ser tratadas como heterônomas, porque isso implicaria em admitir um direito imoral.. Ou seja, o direito e a legislação jurídica são, do ponto de vista da sua origem, morais, devendo se dirigir, em condições de igualdade,¹³⁴ a todos, concretizando o abandono do estado de natureza.

Mas, esse dever não é um dever apenas para os homens, que têm que instituir o Estado e, pois, um Direito Público. Esse dever é também um dever para os Estados, nas relações que mantêm entre si, de modo a ser também um imperativo, ou seja, uma face mais alargada do contrato originário, sair do estado de natureza internacional e regular as ações desses Estados através de um Direito das Gentes, o qual determinaria o respeito a cada Estado como soberano internamente (face jurídica da imperativo categórico como autonomia da vontade) bem como externamente (face jurídica do imperativo categórico como fim em si). Somente segundo a realização dessa soberania, interna e externa, respaldada pelos direitos Público e das Gentes, é que seria possível pensar um relacionamento entre indivíduos, já não mais como cidadãos desse ou daquele Estado, mas como cidadãos do mundo, respaldados por um Direito Cosmopolita (face jurídica do imperativo categórico como reino dos fins).

Percebe-se, pois, a correspondência de cada uma das versões do imperativo categórico com cada um desses três âmbitos do Direito: no interior de um Estado (Direito Público), nas relações entre Estados (Direito das Gentes) e em uma Liga de Paz, (Direito Cosmopolita). Cada um desses âmbitos do direito realiza uma versão do imperativo categórico, que tem seu termo inicial na condição autônoma do ser racional e do Estado (uno), levada ao reconhecimento do outro também como ser autônomo (alter) até a compreensão do reino dos fins (societas moralis), que deve ser concebido como possível.

¹³⁴ Igualdade aqui está sendo pensada já com o desigualar que lhe é necessário, ou seja, com a introdução de critérios diversificados para aqueles que, a princípio, não seriam iguais. Esse desigualar é o que proporciona a verdadeira igualdade jurídica. Nesse sentido a grandiosidade do papel do aplicador do direito, na medida em que tem tratar, por um lado, com a generalidade e abstração supostamente universais da regra de direito e, por outro,

Concluimos, portanto, que o contrato originário é, no pensamento de Kant, a idéia fundadora de todos os âmbitos do direito (Público, das Gentes e Cosmopolita), sendo que, a despeito de não se vislumbrar a dissolução ou extirpação progressiva desses âmbitos do direito, mas ao contrário, sua plena convivência, só se poderá conceber uma paz perpétua quando uma infração do direito em um lugar da Terra for sentido em todos¹³⁵, ou seja, sob a égide de um Direito Cosmopolita.

Assim como a moralidade se mostrou como infra-estrutura do direito e a liberdade como a estrutura mesma, ou seja, como cerne da regulação normativa, a paz, então, se mostra como tarefa moral e jurídica a ser conquistada. A concretização universal da paz revelar-se-ia como a realização da liberdade humana, em escala cosmopolita, razão pela qual a presente dissertação parte da abordagem da liberdade, desde o seu sentido cosmológico, até a sua concepção jurídica, para, somente depois, visualizar a tarefa de uma paz perpétua como possível.

Essa tarefa, como vimos, exige a implementação de artigos preliminares e definitivos. Aqueles, são preparatórios de um estado de paz que, contudo, só se pode realizar com a adoção e vivência de outras exigências jurídico-morais que transcendem a simples omissão do estado de guerra. Tais exigências são, como vimos, o que se prescreve nos artigos definitivos, a saber, o republicanismo dos Estados, uma federação de estados livres e uma hospitalidade universal.

Num escalonamento de idéias, concluimos, pois, que a racionalidade é o que nos define como livres; que a nossa condição de seres livres que nos permite agir moralmente¹³⁶; que a moralidade é o que legitima a existência do direito; e, por fim, que o direito, não apenas

com a especificidade e concretude da situação que está *sub judice*, razão pela qual tem que se valer do bom senso (categoria pessoal) e da razoabilidade (categoria social) nessa aplicação.

¹³⁵ **Z. ew. Fried.**, 360, p. 46.

¹³⁶ “*A liberdade é a ratio essendi da lei moral*”. **K.p.V.**, A 5,6, nota de rodapé, p. 12.

em escala estatal ou interestatal, mas em escala cosmopolita, é a esperança (na medida em que tem por tarefa) de paz para a humanidade. Essa paz, segundo Kant, a própria natureza a garante, em certa medida, nem que seja pelo interesse comercial, “a potência do dinheiro”. Mas, alerta Kant, uma paz assim não seria uma paz segura a ponto de se poder pressagiar o seu futuro.

Concluimos, portanto, que os méritos de uma fundamentação do direito, em termos kantianos, estão na coerência da proposta para uma possível paz universal que, embora pareça utópica, quimérica, para muitos, parece ser, apenas mediante a realização da liberdade e soberania dos homens e dos Estados, possível. E, o que é mais radical, ainda que ela não se concretize, ela tem que funcionar como idéia norteadora do direito, uma tarefa, o valor maior a ser por ele perseguido, de modo a contribuir para a maior realização, possível, da liberdade humana.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA – OBRAS CITADAS

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbernkian, 4ª ed, 1997.

_____. **Crítica da Razão Prática**, Trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Teoria e Prática. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria mas nada vale na prática**. Trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **À Paz Perpétua**. Trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, Lda. 1995.

_____. **La Metafísica de las Costumbres**. Trad. Adela Cortina Orts Madrid: Ed. Tecnos, 2ª ed. 1994.

_____. **Idéia de Uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo: Ed. Brasiliense.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA – OBRAS CITADAS

BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural**, Trad. Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1997.

_____. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant: pensamento político**. Trad. Alfredo Faitão Paulo: Ed. Mandarim, 2000.

_____. e Bovero, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BONAVIDES, Paulo, **Ciência Política**, São Paulo: Ed. Mandamentos, 10ed. 2000.

CAVALLAR, Georg e outros. **Kant e a Instituição da Paz** A Sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à Paz Perpétua. Coord. Valério Rohden, RS: Ed. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Goethe Institut, 1997

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**, São Paulo: Ed. Saraiva, 1994.

FRAGOSO, Heleno Cláudio, **Lições de Direito Penal**, parte geral, Rio de Janeiro: Forense, 14^a ed.

FELIPE, Sônia (Org). **Justiça como equidade**. Fundamentação e Interloquções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas), Anais do Simpósio Internacional sobre a Justiça, Florianópolis: Insular, 1998.

KERSTING, Wolfgang. **Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags** Darmstadt: Wiss, Buchges, 1994, apud VIEIRA, L. Hegel e a história mundial, Manuscrito, 2002.

PIMENTA, Luciana Pereira. **Universalidade Nomotética no Diálogo “Político” de Platão à luz das doutrinas não escritas**, in Síntese, Rev. de Filosofia, v. 26, n. 84: 31-64.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**, São Paulo: Ed. Saraiva, 24^a ed., 1997.
_____. **Fundamentos do Direito**, São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 3 ed, 1998.

_____. **Teoria Tridimensional do Direito**, São Paulo: Saraiva, 5^a ed., 1994.

ROUSSEAU, J. -J. **O Contrato Social**. Trad.Antônio de Pádua Danesi, São Paulo: Martins Fontes, 3^a ed.1996.

RODHEN, Valério. **Interesse da Razão e Liberdade**, Ensaios 71, São Paulo: Ática, 1981.

_____.e outros. **Kant e a Instituição da Paz**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFGRS. GOETHE - Institut/ICBA, 1997.

SALGADO, Joaquim. **A idéia de Justiça em Kant** - Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: Ed. UFMG 2. ed. 1995.

TERRA, Ricardo. **A Política Tensa**, Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant, São Paulo: Trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia**, S. P: Ed. Loyola, 1993.

_____. **Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I**, São Paulo, Loyola, 1999.

VIEIRA, Leonardo Alves. Direito e Justiça em Kant e Schelling – Uma controvérsia paradigmática, in **Kant, Rawls e o contratualismo**, Florianópolis: Insular, 1998, p. 115 a 137.

WIMMER, Reiner. **Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik**, in KS, 73. (1982), 291-320, trad. informal de Javier Herrero.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA – OBRAS NÃO CITADAS – REFERÊNCIA**APENAS DE LEITURA**

ARENDDT, Hannah. **Lectures on kant's political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

ARROYO, J. C. Velasco. **Ayer y hoy del Cosmopolitismo Kantiano**. Revista Isegoria, nº16, 1997, p. 91-117.

AUNE, Bruce. **Kant's theory of morals**. Princeton, Princeton University Press, 1979.

BECK, L. **A commentary on Kants Critique of Practica Reason**. Chicago, 1993.

CARNOIS, Bernard. **The coherence of Kant's doctrine of freedom**. Chicago: The University of Chicago, 1987.

DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant**. Paris: Felix Alcan, 1905.

DINIZ, Arthur J. Almeida. **Novos paradigmas em Direito Internacional Público**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

FABRE-GOYARD, S. **Kant et le problème du Droit**. Paris, J. Vrin, 1975.

HABERMAS, J. **La idea kantiana de paz perpetua**. Desde la distancia de 200 años. Revista Isegoria nº 16, 1997, p. 61-90.

HERRERO, J. **Religião e história em Kant**. São Paulo: Ática, 1991.

KRÜGER, G. **Critique et morale chez Kant**. Paris, Beauchesne, 1961.

REBOUL, O. **Kant et le probleme du mal**. Montreal, L'université de Montreal, 1971.

TRINDADE, Antônio Augusto C. **Princípios do Direito Internacional Contemporâneo**.
Universidade de Brasília, 1981.

VILATOUX, J. **La morale de Kant**. Paris, PUF, 1963.